موسوعة الإمام الخوئي

المرجع الأكبر

الأستاذ الأعظم آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ

١٢

موسوعة الإمام الخوئي

بسم الله الرحمن الرحیم

المستند فی شرح العروه الوثقی (موسوعة الامام الخوئی)

کاتب:

آیت الله سید ابوالقاسم خوئی

نشرت فی الطباعة:

موسسه احیاء آثار الامام الخوئی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

المستند فی شرح العروه الوثقی (موسوعه الامام الخوئی) المجلد ۱۲

اشاره

سرشناسه : خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱.

عنوان و نام پدیدآور : المستند فی شرح العروه الوثقی/ [محمدکاظم یزدی]؛ تقریرا الابحاث ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ تالیف مرتضی البروجردی.

مشخصات نشر : قم: موسسه احیاء آثارالامام الخوئی (قدس)، ۱۴ق.= ۲۰م.= ۱۳.

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : موسوعه الامام الخوئی.

شابک : ج.۱۱، چاپ دوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۴-۹ ؛ ج. ۱۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۳-۰ ؛ ج. ۱۲، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۴-۹ ؛ ج. ۱۳، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۸۱۲-۴۶-X ؛ ج. ۱۴: ۹۶۴-۶۸۱۲-۵۰-۳ ؛ ج. ۱۵: ۹۶۴-۶۸۱۲-۵۳-۸ ؛ ج. ۱۶، چاپ سوم ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۰-۴ : ؛ ج. ۱۷، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۴-۷ ؛ ج. ۱۸، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۳-۹ ؛ ج. ۱۹، چاپ سوم ۹۶۴-۶۳۳۷-۰۲-۰ :

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتاب حاضر قبلا تحت عنوان "مستندالعروه الوثقی" به چاپ رسیده است.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد یازدهم: ۱۴۲۱ق. = ۲۰۰۰م. = ۱۳۷۹.

یادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم: ۱۴۲۶ق.= ۲۰۰۵م.= ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۱۱ -۱۸ (چاپ سوم : ۱۴۲۸ق. =۲۰۰۷م. = ۱۳۸۶).

یادداشت : ج.۱۴ (چاپ سوم:۱۴۲۱ق.= ۱۳۷۹).

یادداشت : ج.۳۰ (چاپ؟: ۱۴۲۲ ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت : ج.۳۰ (چاپ سوم: ۱۴۲۸ق. = ۲۰۰۷م. = ۱۳۸۶).

یادداشت : عنوان عطف: شرح عروه الوثقی.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱۱ الصلاه.-ج.۳۰. الاجاره.

عنوان عطف : شرح عروه الوثقی.

عنوان دیگر : العروه الوثقی. شرح.

عنوان دیگر : شرح العروه الوثقی.

موضوع : یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق . عروه الوثقی -- نقد و تفسیر

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق.

شناسه افزوده : بروجردی، مرتضی، ۱۹۲۹ - ۱۹۹۸ م

شناسه افزوده : موسسه احیاء آثار الامام الخوئی (ره)

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵/ی۴ع۴۰۲۱۳۷۷ ۱۳۰۰ ی الف

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۹-۲۱۱۶۷

[تتمه كتاب الصلاه]

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى

الله على نبيّنا محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام الدين.

[فصل فيما يستقبل له]

اشاره

فصل فيما يستقبل له يجب الاستقبال فى مواضع: أحدها الصلوات اليوميه (١)

---

(١) لا- إشكال فى اعتبار الاستقبال فى الصلوات اليوميه، و يشهد له مضافاً إلى الإجماع من المسلمين، بل لعله من ضروريات الدين قوله تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ ...* إلخ «١» بضميمه النصوص الكثيره الوارده فى تفسير الآيه المباركه، المتضمنه لكيفيه تحويل القبله و هو (صلى اللّه عليه و آله) فى صلاه الظهر أو فى صلاه العصر «٢» التى لا تبعد فيها دعوى التواتر فلاحظ.

و يدلّ عليه أيضاً صحيح زراره: «لا صلاه إلا إلى القبله» «٣» فإنّها ظاهره فى نفى حقيقه الصلاه عن الفاقده للاستقبال على حدّ قوله (عليه السلام): لا- صلاه إلا- مع الطهور أو بفاتحه الكتاب «۴»، بل مقتضى إطلاق هذا الظهور اعتبار الاستقبال فى حالتى العجز و الاختيار كما فى المثالين، فيحكم بسقوط الصلاه لدى العجز عن الشرط لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط، لكن يرفع اليد عن هذا الظهور بمقتضى الأخبار الأُخر الداله على سقوط هذا الشرط لدى العجز و أنّه «يجزئ المتحير أبداً أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبله» «۵» كما مرّ.

---

(١) البقره ٢: ١۴٩.

(٢) منها ما فى الوسائل ۴: ٢٩٧/ أبواب القبله ب ٢.

(٣) الوسائل ۴: ٣١٢/ أبواب القبله ب ٩ ح ٢.

(۴) الوسائل ١: ٣۶۵/ أبواب الوضوء ب ١ ح ١، ۶: ٣٧/ أبواب القراءه فى الصلاه ب ١.

(۵) الوسائل ۴: ٣١١/ أبواب القبله ب ٨ ح ٢.

أداءً و قضاءً (١) و توابعها من صلاه الاحتياط للشكوك (٢).

و

يدلّ عليه أيضاً استثناء القبله فى صحيحه لا تعاد «۱»، فإنّ الأمر بالإعاده عند الإخلال بالقبله نسياناً يدلّ على اعتبارها فى الصلاه و دخلها فيها كما هو ظاهر.

(۱) كما يـدلّ عليه بعد الإجماع و إطلاق ما تقدم ما دلّ على أنّ صـلاه القضاء هى بعينها الصـلاه الأدائيه «۲» و لا فرق بينهما إلا من حيث الوقوع فى الوقت و خارجه، فكلّ ما يعتبر فى الثانيه بعينه معتبر فى الأُولى بملاک واحد.

(۲) و هذا أيضاً لا إشكال فيه، سواء قلنا بأنّ ركعه الاحتياط جزء من الصـلاه حقيقه قد تأخّر ظرفها تعبداً و التسـليم مغتفر، أم قلنا بأنّها ركعه مستقله يتدارک معها النقص المحتمل.

أمّا على الأوّل فاعتبار الاستقبال فيها ظاهر. و كذا على الثانى، فإنّ التـدارک و الجبر لا يكاد يتحقق إلا مع التحفظ على كلّ ما يعتبر فى الركعه المنجبره من الأجزاء و الشرائط التى منها الاستقبال.

و بالجمله: مفهوم الاحتياط الذى تتقوم به حقيقه هذه الركعه يستدعى رعايه الشـرط المزبور، و إلا فليس ذلک من الاحتياط فى شى ء كما لا يخفى.

و لا ينافيه ما فى بعض الأخبار من التعبير عنها بالنفل على تقـدير عـدم النقص، بناءً على عدم اعتبار الاسـتقبال فى النافله حتى فى حـال الاسـتقرار. بـداهه أنّ الحكم عليهـا بالنافله فرع وقوعها على صـفه الصـحه على كل تقـدير و مع عـدم الاسـتقبال لا تتصـف بالصـحه على تقـدير النقص واقعاً كما عرفت آنفاً. فلا بـدّ من الفراغ عن صـحتها المنوطه برعايه الشـرط المزبور ثم الحكم عليها بكونها نافله عند انكشاف عدم النقص.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۲/ أبواب القبله ب ۹ ح ۱.

(۲) [لعل نظره الى قوله (عليه السلام): «يقضى ما فات كما فات». راجع الوسائل ۸: ۲۶۸/

أبواب قضاء الصلوات ب ۶ و غيره].

و قضاء الأجزاء المنسيه (۱) بل و سجدتی السهو [۱] (۲)

---

(۱) و الوجه فی اعتبار الاستقبال فيها ظاهر جدّاً، فإنّ السجده المقضيه مثلًا بعينها هی السجده الصلاتيه، فهی جزء من الصلاه حقيقه و إن تأخر ظرفها لدى النسيان فيدلّ على اعتبار الشرط المزبور فيها كل ما دلّ على اعتباره فی أصل الصلاه، إذ المركّب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، فكلّ ما يعتبر فی صحه الصلاه معتبر فی أجزائها لا محاله.

(۲) هذا لا دليل عليه، لعدم كونهما من أجزاء الصلاه كی يدل على اعتباره فيهما ما دل على اعتباره فی الصلاه كما فی الأجزاء المنسيه على ما مرّ و لذا لا- يكون الإخلال بهما و لو عمداً موجباً لبطلان الصلاه و إن كان آثماً، بل هما عمل مستقل شرعتا لإرغام أنف الشيطان الذی هو الموسوس فی الصدر و الموقع للإنسان فی السهو، فيتدارك ذلك بأبغض الأشياء إليه و هو السجود كی لا يعود، و من هنا سميتا بالمرغمتين كما صرّح بذلك فی الأخبار «۱»، و لا دليل على اعتبار الاستقبال فی هذا العمل المستقل.

نعم، ورد فی بعض الأخبار المتضمنه لسهو النبی (صلى اللّه عليه و آله) أنّه قال (عليه السلام): «فاستقبل القبله و كبر و هو جالس ثم سجد سجدتين» «۲» لكنّها مضافاً إلى ضعف سندها و إلى اشتمالها على ما لا يعوّل به معظم الشيعه من تجويز السهو على النبی (صلى اللّه عليه و آله) قاصره الدلاله على المطلوب فإنّها حكايه فعل لا لسان له كی يدل على الوجوب، بل غايته الرجحان، و لا إشكال فی رجحان الاستقبال فی هاتين السجدتين، و إن

كان الاحتياط مما لا ينبغی تركه.

---

[۱] علی الأحوط.

---

(۱) الوسائل ۸: ۲۳۳/ أبواب الخلل الواقع فی الصلاه ب ۱۹ ح ۹.

(۲) الوسائل ۸: ۲۳۳/ أبواب الخلل الواقع فی الصلاه ب ۱۹ ح ۹.

و كذا فيما لو صارت مستحبه بالعارض كالمعاده جماعه أو احتياطا (۱).

و كذا فی سائر الصلوات الواجبه كالآيات، بل و كذا فی صلاه الأموات (۲) و يشترط فی صلاه النافله فی حاله الاستقرار [۱] (۳).

---

(۱) أمّا المعاده احتياطاً وجوباً أو استحباباً فلعدم تأدّی الاحتياط إلا بالإتيان بالفعل واجداً لجميع ما يعتبر فيه كی يرتفع معه احتمال عدم الإتيان بالواقع، و لا يتحقق ذلك إلا مع رعايه الاستقبال كما هو ظاهر جدّاً.

و أمّا المعاده جماعه فلأن معنى الإعاده هو الإتيان بالوجود الثانی للطبيعه و لا يكون ذلك إلا مع اشتراكه مع الوجود الأوّل فی جميع الخصوصيات، و إلا لم يكن إعاده له كما هو واضح، و من هنا ذكر فی بعض روايات الباب أنّ اللّه يختار أحبّهما إليه «۱».

(۲) لإطلاق الأدله المتقدمه فی الصلوات اليوميه، و إن كان شمولها لمثل صلاه الأموات مبنياً على ضرب من التوسع كما لا يخفى، لعدم كونها من حقيقه الصلاه فی شی ء، و إنما هی تكبير و تحميد و دعاء و تهليل، إلا أنّه تكفينا الأدلّه الخاصه الدالّه على اعتبار الاستقبال فيها بالخصوص كما تقدمت فی صلاه الجنائز «۲».

(۳) يقع الكلام تاره فی اعتبار الاستقبال فی النافله حال الاستقرار، و أُخرى فی اعتباره فيها حال السير من المشی أو الركوب فی السفر أو الحضر، فالكلام يقع فی مقامين:

أمّا المقام الأوّل: فقد نسب إلى المشهور اعتبار الاستقبال عند الاستقرار لكن المحكی عن الشهيد فی الذكرى

أنّ جماعه كثيرين من القدماء و المتأخرين

---

[۱] على الأحوط.

---

(۱) الوسائل ۸: ۴۰۳/ أبواب صلاه الجماعه ب ۵۴ ح ۱۰.

(۲) شرح العروه ۹: ۲۵۶.

....

ذهبوا إلى عدم الاشتراط «۱» فيظهر من ذلک أنّ المسأله ذات قولين من دون شهره فی البين، و إن كان لا يبعد أن يكون المشهور هو الأول لكثره القائل به و قد ذهب إلى الثانی الشهيد فی الذكرى «۲» و هو ظاهر إطلاق المحقق فی الشرائع «۳» و صريح المحقق الهمدانی «۴» و غيرهم.

و كيف كان، فالمتّبع هو الدليل. و يقع الكلام حينئذ تاره فی وجود المقتضی للاشتراط المزبور، و اخرى فی وجود المانع بعد الفراغ عن المقتضی، فهنا جهتان:

أمّا الجهه الأُولى: فقد استدلّ لاشتراط الاستقبال فی المقام بوجوه:

الأوّل: أنّ العبادات توقيفيّه، فما لم يثبت ترخيص من قبل الشارع فی الإتيان بها بكيفيه خاصه لم يكن مساغ للحكم بمشروعيته، و المقدار الثابت من مشروعيه النوافل الإتيان بها مراعياً للاستقبال دون غيره، فبمقتضى أصاله التوقيفيه يحكم بعدم المشروعيه.

و يندفع: بما حقق فی الأُصول من جواز الرجوع إلى أصاله البراءه عند الشک فی الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه فی الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين «۵» فاعتبار الاستقبال فی النوافل مشكوک يدفع بالبراءه، و بها تثبت المشروعيه، و معه لا مجال لدعوى التوقيفيه كما لا يخفى.

الثانی: قاعده إلحاق النوافل بالفرائض و مشاركتهما فی جميع الخصوصيات ما لم يثبت الخلاف.

و هذا الوجه جيد، و توضيحه: أنّ الفرض و النفل ليسا من الخصوصيات

(۱) الذکری ۳: ۸۶.

(۲) الذکری ۳: ۱۸۸ [لعلّه استفاد ذلک من عنوان المسأله الأُولی].

(۳) الشرائع ۱: ۸۰.

(۴) مصباح الفقیه (الصلاه): ۱۰۸ السطر ۱۸.

(۵) مصباح الأصول ۲: ۴۲۶.

....

التی تتغیر معها حقیقه المأمور به و ماهیّه ما تعلّق به الطلب، بل الطبیعه الصلاتیه مثلًا قد یطرؤها الوجوب و أُخری یحکم علیها بالندب مع اتحاد الماهیه فی کلتیهما علی حدّ سواء، فبعدما بیّن الشارع الأقدس حقیقه الصلاه الواجبه بما لها من الأجزاء و الشرائط، ثم قال: صلّ رکعتین تطوعاً أو تنفّل ثمان رکعات جوف اللیل. لا ینسبق من ذلک إلی الذهن إلا إراده نفس تلک الصلاه المعهوده التی بیّنها لدی تشریع الفریضه.

و من هنا لا یکاد یشک أحد فی شرطیه الطهاره فی النافله و لزوم السجدتین، و کذا الرکوع قبلهما لا فی الأثناء و لا بعدهما، و کذا مانعیه النجاسه و لبس ما لا یؤکل و غیر ذلک من سائر الأجزاء و الشرائط و الموانع، مع أنّه لم یرد تنصیص علی شی ء من ذلک فی باب النوافل بالخصوص. و لیس ذلک إلا من جهه الاعتماد فی هذه الأمور علی ما هو المقرّر فی الشریعه المقدسه لبیان ماهیه الصلاه التی لا یفرق الحال فیها بحسب الفهم العرفی بین اتصافها بالوجوب أو الاستحباب ما لم یصرّح الشارع بالفرق بینهما فی بعض الأحیان بل لو لم یرد تجویز التنفل مستدبراً حال السیر لم یکن مجال لتوهمه حال الاستقرار لما ذکر.

و کذا الحال فی غیر الصلاه من الصوم و نحوه من سائر العبادات، فاذا ورد بعد بیان حقیقه الصوم الواجب و ما یکون مفطراً له استحباب الصوم أول رجب مثلًا لم یفهم منه إلا إراده ذلک الصوم بعینه، فلا حاجه إلی بیان انّ الارتماس مثلًا مفطر لهذا الصوم بالخصوص، بل یعتمد علی البیان الأول.

و علی الجمله: فالقاعده الأولیه المرتکزه فی أذهان المتشرعه تقتضی

مشارکه النفل مع الفرض فی جمیع الخصوصیات ما لم یرد تنصیص علی الخلاف، و مقتضاها اعتبار الاستقبال فی النافله حال الاستقرار کما فی الفریضه.

الثالث: حدیث لا تعاد «۱»، فانّ استثناء القبله یکشف عن دخلها فی حقیقه

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۲/ أبواب القبله ب ۹ ح ۱.

....

الصلاه کبقیه المذکورات، و لذا أمر بالإعاده عند الإخلال بها و لو نسیاناً و مقتضی الإطلاق عدم الفرق بین الفریضه و النافله.

و فیه: انّ الحدیث لم یرد فی مقام التشریع کی ینعقد له الإطلاق، بل سیق لبیان الإطلاق و التقیید فی أجزاء الصلاه و شرائطها بالإضافه إلی حالتی الاختیار و الاضطرار، و أنّها مختلفه من هذه الجهه، فما عدا الخمسه بأجمعه مختص بحال التمکّن، و أمّا الخمسه المستثناه المعتبره بأدلتها فی مواردها علی ما هی علیها من عموم أو خصوص فقد لوحظ اعتبارها علی سبیل الإطلاق، فالحدیث وارد لبیان حکم آخر، فلا یستفاد منه أنّ مطلق الصلاه تعاد لکلّ من هذه الخمسه کما لا یخفی.

الرابع: و هو العمده صحیح زراره عن أبی جعفر (علیه السلام): «قال: لا صلاه إلا إلی القبله، قال قلت: أین حدّ القبله؟ قال: ما بین المشرق و المغرب قبله کلّه، قال قلت: فمن صلّی لغیر القبله أو فی یوم غیم فی غیر الوقت، قال: یعید» «۱». فانّ قوله (علیه السلام) فی الصدر: «لا صلاه إلا إلی القبله» الظاهر فی نفی الحقیقه عن الفاقد لها شامل بمقتضی الإطلاق للفریضه و النافله، غایته أنّه خرج عنه حال العجز مطلقاً، و حال السیر فی خصوص النوافل بالأدلّه الخاصه فیبقی الباقی تحت الإطلاق.

و قد نوقش فیها من وجهین:

أحدهما: أنّه لا یمکن الأخذ بإطلاق الصدر

بعد اختصاص الذيل و هو قوله (عليه السلام): «يعيد» بالفريضه، لوضوح عدم وجوب إعاده النافله الفاقده لشرط أو جزء، فيكون ذلك قرينه على تخصيص الصدر بها. و يؤيده اشتمال الذيل على الوقت مع انّ التوقيت شأن الفريضه دون النافله.

و يندفع: بابتناء الإشكال على ظهور قوله (عليه السلام): «يعيد» فى الوجوب المولوى كى يختص بالفريضه، و ليس كذلك بل هو إرشاد إلى فساد

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۲/ أبواب القبله ب ۹ ح ۲.

....

الصلاه و بطلان العباده من جهه فقد الشرط أو الاقتران بالمانع المشترک بین الفریضه و النافله من دون أن یتضمّن حکماً مولویاً أصلًا، و کم له نظیر فی لسان الأخبار.

و أمّا التأیید فساقط جدّاً، فانّ النوافل الموقته لیست بعزیزه کالرواتب الیومیه و غیرها، فلا یختصّ التوقیت بالفرائض بالضروره.

هذا و مع الغض عما ذکر و تسلیم اختصاص الذیل بالفریضه فهو سؤال و جواب مستقل لا ربط له بالصدر، بحیث لو فرض عدم تذییله به لم یکن خلل فی استفاده المراد منه و ظهوره فی الإطلاق، و لما تعرض الإمام (علیه السلام) لهذا الجواب کی یکون شاهداً علی المراد. فالسؤال الثانی الذی یتضمنه الذیل لیس من متممات الصدر کی یکون قرینه للتصرف فیه، بل هو مستقل برأسه غیر منوط بما قبله، منفصل عما تقدمه، فلا مقتضی لتخصیص الصدر به أصلًا کما لا یخفی، فتدبّر جیداً.

ثانیهما: ما ذکره المحقق الهمدانی (قدس سره) «۱» من عدم ظهور للصحیحه فی الإطلاق بحیث یشمل الفریضه و النافله.

و حاصل ما أفاده (قدس سره) فی المقام: أنّ تعلّق الحکم بأفراد الطبیعه علی سبیل الاستغراق بنحو یتضمّن العموم الأفرادی و الأحوالی قد یکون مع تعدد الدالّ و

المدلول، و اخرى مع وحده الدالّ و إن تعدد المدلول.

فالأوّل كما فى ألفاظ العموم مثل قوله: أكرم كل عالم. فإنّ أداه العموم لا تدلّ إلا على شمول الحكم و سريانه لكلّ فرد فرد، و أمّا وجوب الإكرام لكلّ فرد فى كلّ حال المعبّر عنه بالعموم الأحوالى فهو خارج عن الدلاله الوضعيه و لا تكاد تتكفّله أداه العام، إذ مفادها ليس إلا الوجوب فى الجمله و بنحو الموجبه الجزئيه، و إنّما يستفاد ذلك من دالّ آخر، و هى مقدمات الحكمه لو كانت المفيده للإطلاق، و عليه فلو ورد فى دليل آخر عدم وجوب إكرام

---

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١١٠ السطر ٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٥

....

زيد أو إكرام كلّ عالم فى يوم الجمعه مثلًا لم يكن ذلك مصادماً للعموم، لعدم التنافى بين الموجبه و السالبه الجزئيتين، و إنما يكون مصادماً مع الإطلاق فيتقيد به، فلا مقتضى لارتكاب التخصيص فى العام و إخراج الفرد عن تحته.

و أمّا الثانى فكما فى النكره الواقعه فى سياق النفى كقوله (عليه السلام): «لا صلاه إلا إلى القبله» فإنّ العموم الأفرادى و الأحوالى كلاهما مستفاد من دالّ واحد، و هو تسليط النفى على الطبيعه على سبيل الإطلاق، فقد لوحظت الطبيعه فانيه فى أفرادها و عنوانا مشيراً إليها ثم تعلّق النفى بكلّ فرد فرد، و لا محاله يكون الحكم منفياً عن كلّ فرد فى كلّ حال، و إلا لم يكن ذلك نفياً للطبيعه. فالعموم الأحوالى نشأ من تسليط النفى على طبيعه كلّ فرد على الإطلاق، و ليس له دالّ آخر وراء ما دلّ على العموم الأفرادى.

و من الواضح أنّ الخصوصيات الملابسه للأفراد من كون الصلاه مثلًا مستقراً أو ماشياً أو راكباً، جالساً

أو قائماً، اختياراً أو اضطراراً و نحو ذلك إنّما هى من أحوال أفراد العام لا من أفراد نفس العام، إذ ليس الفرد باعتبار الحالين فردين من العام كما لا يخفى.

و عليه فاذا ثبت من الخارج عدم اعتبار الاستقبال فى النافله حال السير مثلًا فهو مصادم لدلاله الكلام، و منافٍ لظهوره الوحدانى فى العموم الأفرادى و الأحوالى، فلا بدّ من ارتكاب أحد التقييدين، إمّا الالتزام بأنّ المراد ب «لا صلاه» الصلاه الواجبه فتخرج النافله عنها رأساً فيخصص عمومها الأفرادى، أو الالتزام بتقييدها بحال الاستقرار فيتحفظ على العموم الأفرادى و يلتزم بالتقييد فى الإطلاق الأحوالى، و ليس التقييد الثانى أولى من التقييد الأول إن لم نقل بأنّ الأوّل هو المتعيّن بمقتضى القرائن الداخليه و الخارجيه.

و كيف كان، فلا أقل من إجمال الصحيحه و عدم ظهورها فى الإطلاق الأفرادى بحيث يشمل الفريضه و النافله.

ثم قال: و لقائل أن يقول: إنّ ما ذكر إنّما يتم لو كانت الصلاه الواقعه فى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۶

....

حيّز النفى فى قوله (عليه السلام): «لاـ صلاه إلاـ إلى القبله» ملحوظه بنحو النكره، أى لوحظت الطبيعه فانيه فى أفرادها فيجرى حينئذ ما ذكر من الدوران بين أحد التقييدين من دون ترجيح فى البين، و أمّا إذا كانت ملحوظه بنحو اسم الجنس و أنّ طبيعه الصلاه من حيث هى لا تتحقق بلا استقبال فيكون الكلام مسوقاً لنفى الجنس المستلزم للعموم السريانى لا لنفى الفرد كى يكون له عموم أفرادى و أحوالى حتى يدور الأمر بين التصرف فى أحدهما.

و عليه فالصحيحه تدل بظاهرها على انتفاء ماهيه الصلاه مطلقاً عند انتفاء الاستقبال، فلا يرفع اليد عن إطلاقها إلا بمقدار دلاله الدليل و هو النافله فى

حال المشى، و يبقى الباقى تحت الإطلاق.

و أجاب عن ذلك بأنّ الحمل على الجنس خلاف المتبادر من مثل هـذا التركيب، بل المنسـبق إلى الـذهن عرفاً فى مثل قولنا: لا رجل فى الـدار، أنّ الواقع فى حيّز النفى إنّما هى النكره دون الطبيعه بما هى، و المعنى أنّه لا شـى ء من أفراد الرجل فى الدار، لا أنّ طبيعه الرجل غير موجوده فيها كى يكون عمومه عموماً سريانياً. هذا محصّل كلامه (قدس سره).

أقول: يرد عليه أولًا: أنّه (قـدس سـره) قد اشـتبه عليه الأمر مع جلالته و عظمته و تحقيقه و تدقيقه بين الجواهر و الأعراض و خلط أحدهما بالآخر فانّ الجوهر لا يتعدد باختلاف الطوارئ و الحالات، فزيد [فرد] واحد لطبيعى الإنسان فى جميع حالاته و عوارضـه من الزمان و المكان، و الحركه و السـكون و القيام و القعود و غير ذلك مما يلحقه و يتصف به، فهو فى الكلّ لا يخرج عن كونه فرداً واحداً من الطبيعه.

و هـذا بخلاـف العرض، فـانّ طروء الحالاـت عليه يوجب تعـدد الأـفراد لاـ محـاله، فالجلوس فى الـدار فرد مغاير مع الجلوس فى المسجد، و هما مغايران مع الجلوس فى الحمام. و التكلّم القصير مغاير مع الطويل، و مع الإخفات يغاير

....

الإجهار. و الصلاه عند السير فرد مغاير معها عند الاستقرار، و مع الاختيار يغاير الاضطرار و هكذا.

و السرّ أنّ الجوهر له ثبات و قرار فلا يتعدد بتعدد حالاته و عوارضه بخلاف العرض فإنّه لمكان تصرمه و عدم ثباته و قراره فكلّ حاله تطرأ عليه توجب إحداث فرد جديد للطبيعه مغاير للفرد السابق.

و من الواضح أنّ المقام من قبيل الثانى، فإنّ الصلاه فى قوله: «لا صلاه

إلا إلى القبله» عرض من الأعراض، فجميع الخصوصيات الملابسه لها من كونها مع الاختيار أو الاضطرار، مع الاستقرار أو المشى أو الركوب إلى غير ذلك توجب تعدد الأفراد كالفرض و النفل.

و عليه فليست حالتا الاستقرار و السير الطارئتان على النافله حالتين لفرد واحد كى يدور الأمر بين تقييد العموم الأفرادى و الأحوالى كما أُفيد، بل كلّ ذلك أفراد لطبيعه الصلاه، و العموم فى مثلها أفرادى ليس إلا، فلا بدّ فى التقييد من الاقتصار على مقدار دلاله الدليل و هو النافله حال السير، فيبقى الباقى تحت الإطلاق من دون فرق فى ذلك بين أن يكون الدال على العموم وقوع النكره فى سياق النفى كما فى الصحيحه أو أداه العموم كأن يقال يجب الاستقبال فى كلّ صلاه، كما لا يخفى. و لعمرى إنّ هذا أوضح من أن يخفى على مثله (قدس سره).

و ثانياً: على تقدير التسليم فغير خفى أنّ المتبادر من مثل هذه التراكيب هو الحمل على الجنس دون النكره، على خلاف ما أفاده (قدس سره) فانّ المنسبق إلى الذهن من الألفاظ فى الجواهر و الأعراض كالإنسان و البياض إنّما هو الجنس، أعنى الطبيعه و الماهيه بما هى، و أمّا لحاظها فانيه فى الأفراد كى تكون نكره فهى تحتاج إلى مئونه زائده و عنايه خاصه لا يصار إليها بدون القرينه كما لا يخفى.

فالإنصاف: أنّ دلاله الصحيحه على الإطلاق غير قاصره فتشمل الفريضه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٨

....

و النافله، و هى سليمه عن شوائب الإشكال، و بمقتضاها يحكم باعتبار الاستقبال مطلقاً ما لم يمنع عنه مانع.

الخامس: من الوجوه التى استدل بها لاعتبار الاستقبال فى المقام قوله تعالى وَ حَيْثُ مٰا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ «١» حيث

دل بمقتضـی الإطلاـق علی وجوب الاسـتقبال فی عـامه الصـلوات و حیث مـا کـان المکلّف، خرج عنه النافله حال السـیر بالأدلّه الخاصه فیبقی الباقی تحت الإطلاق. نعم، مورد الآیه هی الفریضه، لکن المورد لا یخصص الحکم بعد انعقاد الإطلاق.

لکن الاستدلال بها بمکان من الضعف، لوضوح عدم ورود الآیه المبارکه فی مقام بیان اعتبار الاستقبال کی یتمسک بإطلاقها، و إلا کان مقتضاها لزوم الاستقبال فی کافّه الأحوال و عامّه الأفعال من الصلوات و غیرها عملًا بإطلاق قوله تعالی حَیْثُ مٰا کُنْتُمْ «۲» مع أنّه ضـروری البطلان، بل إنّما وردت لتعیین المسـتقبل (بالفتح) کما یشـهد به التدبّر فی الآیات السابقه و اللاحقه، سیما صدر نفس هذه الآیه، قال تعالی قَدْ نَریٰ تَقَلُّبَ وَجْهِکَ فِی السَّمٰاءِ فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَهً تَرْضٰاهٰا فَوَلِّ وَجْهَکَ شَـطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ وَ حَیْثُ مٰا کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ ... إلخ «۳».

فالآیه إنّما سـیقت لبیان تحویل القبله من بیت المقدس إلی الکعبه، و تعیین ما یجب استقباله فیما یجب فیه الاستقبال علی إجماله من عموم أو خصوص و أمّـا أنّ الاسـتقبال فی أیّ مورد یعتبر فلیست الآـیه فی مقام بیانه کی یتمسک بإطلاقه، نعم المتیقن إراده الفریضه لکونها مورد نزول الآیه، و أما الاعتبار فی غیرها فلا یکاد یستفاد منها بعد کونها وارده لبیان حکم آخر کما عرفت.

---

(۱) البقره ۲: ۱۴۴.

(۲) حیث) ظرف مکان، فمعنی حیث ما کنتم هو أینما کنتم، لا فی أیّ حاله کنتم.

(۳) البقره ۲: ۱۴۴.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۹

....

و المتحصّـل من جمیع مـا تقـدم: أنّ المقتضـی لاعتبار الاسـتقبال فی النافله حال الاسـتقرار تام، لصـحه بعض الوجوه المتقـدمه و عمدتها الوجه الرابع، فیقع الکلام حینئذ فی وجود المانع و عدمه و هی:

الجهه

الثانيه: و قد استدلّ المحقق الهمدانى (قدس سره) «۱» على عدم اعتبار الاستقبال حال الاستقرار بعده من الأخبار، التى هى بمنزله المانع عن الأخذ بما تقدم من المقتضى.

أحدها: صحيحه زراره التى رواها المشايخ الثلاثه عن أبى جعفر (عليه السلام) أنّه قال له: «استقبل القبله بوجهك، و لا تقلب بوجهك عن القبله فتفسد صلاتك، فان اللّه (عز و جل) يقول لنبيه فى الفريضه فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ...» إلخ «۲» فانّ التقييد بالفريضه يكشف عن اختصاص الاعتبار بها فلا يشترط الاستقبال فى النافله مطلقاً، لاختصاص الآيه حسب تصريح الامام (عليه السلام) بالفريضه.

و يتوجه عليه أوّلًا: أنّ الصحيحه مورداً و استشهاداً ناظره إلى بيان حكم آخر أجنبى عن محل الكلام. توضيحه: أنّ هنا بحثين:

أحدهما: فى اعتبار الاستقبال فى الصلاه مطلقاً، أو اختصاصه بالفريضه فقط، و نعنى بذلك لزوم إيقاع الأجزاء الصلاتيه من التكبيره إلى التسليم حال الاستقبال، فيبحث عن أنّ ذلك هل يختص بالفريضه أم يعم النافله؟

ثانيهما: فى قاطعيه الالتفات إلى الخلف أو اليمين أو الشمال أثناء الصلاه و لو فى غير حال الاشتغال بالذكر، و أنّها هل تبطل الصلاه [به] مطلقاً أو فى خصوص الفريضه، و هذا بحث آخر لا يتكفله مجرد اعتبار الاستقبال فى الصلاه بنفسها، بل يحتاج إلى دليل بالخصوص كما لا يخفى.

---

(۱) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۰۸ السطر ۱۹.

(۲) الوسائل ۴: ۳۱۲/ أبواب القبله ب ۹ ح ۳، الكافى ۳: ۳۰۰/ ۶، الفقيه ۱: ۱۸۰/ ۸۵۶، التهذيب ۲: ۲۸۶/ ۱۱۴۶.

....

و بالجمله: فهذان بحثان مستقلان. و من هنا ذكرهما الفقهاء فى مقامين فذكروا الاستقبال فى باب الشرائط، و الالتفات فى باب

القواطع. و محلّ الكلام هنا إنّما هو الأوّل، و أمّا الصحيحه فهى ناظره إلى المقام الثانى كما يرشد اليه قوله (عليه السلام): «و لا تقلب بوجهك عن القبله فتفسد ...» إلخ، و الاستشهاد بالآيه إنّما هو لهذه الغايه، و لا نضايق من اختصاص ذلك بالفريضه عملًا بهذه الصحيحه، فنلتزم بعدم قاطعيه الالتفات أثناء النافله ما لم يخلّ برعايه الاستقبال فى نفس الأجزاء. و أمّا أصل اعتبار الاستقبال فى الصلاه الذى هو محلّ الكلام فى المقام كما عرفت فالصحيحه غير متعرضه لذلك رأساً، و لا نظر فيها إلى إطلاقه أو تقييده، فالاستدلال بها ناشٍ من الخلط بين المقامين كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ الاستدلال بها يتوقف على الالتزام بمفهوم الوصف كى يدل التقييد بالفريضه على انتفاء الحكم عن النافله، و هو ممنوع. نعم، ذكرنا فى محلّه فى الأُصول ثبوت المفهوم للوصف لكن فى الجمله «۱» دون المفهوم الاصطلاحى الدال على الانتفاء عند الانتفاء كما فى الجمله الشرطيه.

و ملخص ما قلناه: أن غايه ما يستفاد من التقييد بالوصف عدم ثبوت الحكم للطبيعه المهمله أينما سرت، و إلا كان التقييد به من اللغو الظاهر، فاذا ورد: أكرم الرجل العادل. دلّ التقييد على عدم كون الرجل بإطلاقه موضوعاً للحكم بحيث لو ورد فى دليل آخر وجوب إكرام الرجل مطلقاً كان معارضاً لهذا الدليل، لكنه لا يدل على انتفاء الحكم عن حصه أُخرى من الطبيعه كالهاشمى مثلًا و إن لم يكن عادلًا، فلا معارضه بينه و بين قوله: أكرم الهاشمى و إن كان فاسقاً. كما كانت المعارضه لو صدرت الجمله السابقه على صوره القضيه الشرطيه، كأن يقول: أكرم الرجل إن كان عادلًا، بدل قوله: أكرم الرجل العادل.

---

(۱) محاضرات فى أُصول

الفقه ۵: ۱۳۳.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۱

....

و بعباره أُخرى: الوصف مشعر بالعليه، دون العليه المنحصره التى هى مناط الدلاله على المفهوم الاصطلاحى كما فى أداه الشرط.

و عليه فغايه ما يستفاد من التقييد بالفريضه فى الصحيحه عدم اعتبار الاستقبال فى الصلاه على إطلاقها، و أن هذه الطبيعه أينما سرت ليست موضوعاً للحكم، و يكفى فى صدق ذلک عدم اعتباره فى النافله حال السير كما دلت عليه الأدله الخاصه على ما سيجى ء إن شاء اللّه تعالى «۱» و أن عدم ثبوت الحكم فى حصه أُخرى من الطبيعه و هى النافله حال الاستقرار الذى هو محل الكلام فليس ذلک مستفاداً من مفهوم الوصف كما عرفت.

و من الغريب أن المحقق الهمدانى (قدس سره) مع عدم التزامه بمفهوم الوصف رأساً كيف استدلّ بهذه الصحيحه فى المقام.

ثانيها: ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلًا من كتاب الجامع للبزنطى صاحب الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يلتفت فى صلاته هل يقطع ذلک صلاته؟ قال: إذا كانت الفريضه و التفت إلى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلى و لا يعتد به، و إن كانت نافله لا يقطع ذلک صلاته و لكن لا يعود» «۲» و رواه الحميرى فى قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده على ابن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) «۳».

و هذه الروايه المرويه بطريقين و إن كانت ضعيفه بالطريق الثانى، لمكان عبد اللّه بن الحسن، لكنها موثقه بالطريق الأول، و لا يقدح «۴» فيه جهاله طريق ابن إدريس إلى كتاب الجامع، لما هو المعلوم من مسلكه من إنكاره حجيه الخبر الواحد و انه لا يعتمد الا على الخبر المتواتر أو

ما فی حکمه مما یورث

---

(۱) فی المقام الثانی.

(۲) الوسائل ۷: ۲۴۶/ أبواب قواطع الصلاه ب ۳ ح ۸، السرائر ۳: ۵۷۲.

(۳) قرب الإسناد: ۲۱۰/ ۸۲۰.

(۴) و لکنّه (قدس سره) بنی أخیراً علی القدح.

....

القطع بالصدور فیظهر أنّ الکتاب واصل الیه بالتواتر أو ما فی حکمه. فالروایه صحیحه السند لکنها قاصره الدلاله، لعین ما مرّ فی الصحیحه السابقه من المناقشه الاولی، أعنی ورودها فی الالتفات فی الأثناء إلی الخلف أو الیمین أو الیسار، لا فی اعتبار أصل الاستقبال الذی هو محل الکلام.

ثالثها: ما رواه العیاشی فی تفسیره عن زراره قال «قلت لأبی عبد اللّٰه (علیه السلام): الصلاه فی السفر فی السفینه و المحمل سواء؟ قال: النافله کلّها سواء، تومئ إیماءً أینما توجهت دابّتک إلی أن قال قلت: فأتوجه نحوها فی کلّ تکبیره؟ قال: أمّا النافله فلا، إنّما تکبّر علی غیر القبله اللّٰه أکبر، ثم قال: کلّ ذلک قبله للمتنفّل فَأَیْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» «۱» فإن موردها و إن کان الصلاه فی خصوص السفر، إلا أنّه یستفاد من قوله (علیه السلام) فی الذیل: «کل ذلک قبله للمتنفل» مستشهداً بالآیه المبارکه الذی هو بمنزله التعلیل لما تقدمه إراده تطبیق کبری کلیه علی المقام من دون خصوصیه للمورد، و أن قبله المتنفل علی الإطلاق إنما هی حیث ما توجه، و التنفّل فی السفر من مصادیق تلک الکبری، و إلا فالحکم یعم المسافر و الحاضر حال السیر و الاستقرار.

و الإنصاف: أنّ الروایه قویه الدلاله، فیصح الاستدلال بها لولا أنّها ضعیفه السند، فانّ الروایات التی تضمنها تفسیر العیاشی بأجمعها مرسله، نشأ ذلک من حذف المستنسخ أسانید الحدیث روماً للاختصار، زعماً منه أنّه خدمه، غافلًا

عما يترتب عليه من إسقاط تلك الروايات برمتها عن درجه الاعتبار، سامحه اللّه و غفر له.

و قد تحصّل من جميع ما تقدم: أنّ الأقوى اعتبار الاستقبال فى النافله حال الاستقرار، لتماميه المقتضى و عمدته صحيحه زراره: «لا صلاه إلا إلى القبله» «۲» و عدم وجود المانع كما عرفت.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۲۴/ أبواب القبله ب ۱۳ ح ۱۷، تفسير العياشى ۲: ۵۶/ ۸۱.

(۲) الوسائل ۴: ۳۱۲/ أبواب القبله ب ۹ ح ۲.

لا فى حال المشى و الركوب (۱).

---

(۱) المقام الثانى: فى اعتبار الاستقبال فى النافله حال السير و عدمه. و الكلام يقع تاره فى التنفل حال المشى، و أُخرى حال الركوب، و على التقديرين فقد يكون فى السفر، و أُخرى فى الحضر، فهنا مسائل أربع:

المسأله الاولى: فى التنفل فى السفر حال الركوب، و لا خلاف فى سقوط اعتبار الاستقبال حينئذ، بل تسالم عليه الأصحاب، و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

و تدلّ عليه جمله وافره من النصوص، بل متواتره، و فيها الصحاح و غيرها و لنقتصر على ذكر الصحاح.

فمنها: صحيحه محمد بن مسلم قال «قال لى أبو جعفر (عليه السلام): صلّ صلاه الليل و الوتر و الركعتين فى المحمل» «۱».

و منها: صحيحه الحلبى: «أنه سأل أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن صلاه النافله على البعير و الدابه، فقال: نعم، حيث كان متوجهاً، و كذلك فعل رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله)» «۲».

و روى الكلينى عن محمد بن سنان مثله مع زياده قوله «قلت: على البعير و الدابه؟ قال: نعم حيث ما كنت متوجهاً، قلت: أستقبل القبله إذا أردت التكبير؟ قال: لا، و لكن تكبّر حيث ما كنت متوجهاً، و

كذلك فعل رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله)» «۳». لكن الطريق الثانى ضعيف بمحمد بن سنان، فالعبره إنما هو بالطريق الأول الذى رواه الشيخ عن الحلبى، و محمد بن سنان و إن كان مذكوراً فى هذا الطريق أيضاً لكن الراوى جماعه هو أحدهم، و العبره بغيره فلاحظ.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۲۹/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۵.

(۲) الوسائل ۴: ۳۲۹/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۶، التهذيب ۳: ۲۲۸/ ۵۸۱.

(۳) الوسائل ۴: ۳۳۰/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۷، الكافى ۳: ۴۴۰/ ۵.

....

و منها: موثقه سماعه قال: «سألته عن الصلاه فى السفر إلى أن قال: و ليتطوّع بالليل ما شاء إن كان نازلًا، و إن كان راكباً فليصلّ على دابته و هو راكب، و لتكن صلاته إيماءً، و ليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه» «۱».

و منها: صحيحه يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن الرجل يصلى على راحلته، قال: يومئ إيماءً، يجعل السجود أخفض من الركوع» الحديث «۲».

و منها: صحيحه حماد بن عيسى قال: «سمعت أبا عبد اللّه (عليه السلام) يقول: خرج رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) إلى تبوك فكان يصلّى على راحلته صلاه الليل حيث توجهت به و يومئ إيماءً» «۳» إلى غير ذلك من الأخبار، و هى كما ترى تدلّ على عدم اعتبار الاستقبال إما صريحاً، أو أنّ ذلك مفهوم منها فانّ تجويز الصلاه على المحمل أو الدابه أو الراحله مع جريان العاده بانحرافها عن القبله بل استدبارها يقضى بعدم الاعتبار كما لا يخفى.

ثم إن مقتضى الإطلاق فى هذه الأخبار عدم اعتبار الاستقبال فى أىّ جزء من أجزاء الصلاه

حتى التكبيره. لكن قد يظهر من بعضها اعتباره فى خصوص هذا الجزء، و هى صحيحه عبد الرحمن بن أبى نجران قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاه بالليل فى السفر فى المحمل، قال: إذا كنت على غير القبله فاستقبل القبله، ثم كبر و صلّ حيث ذهب بك بعيرك، قلت: جعلت فداك فى أول الليل؟ فقال: إذا خفت الفوت فى آخره» «۴».

و هى و إن كانت معارضه فى موردها بما رواه الكلينى عن محمد بن سنان

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۳۱/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۱۴.

(۲) الوسائل ۴: ۳۳۲/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۱۵.

(۳) الوسائل ۴: ۳۳۳/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۲۰.

(۴) الوسائل ۴: ۳۳۱/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۱۳.

....

المتضمن لعدم اعتبار الاستقبال حتى فى التكبير، المتقدم نقله آنفاً، لكن هذه ضعيفه السند بمحمد بن سنان كما عرفت فلا تصلح لمعارضه الصحيحه. و قد عرفت أنّ الروايه بعينها نقلها الشيخ عن الحلبى خاليه عن هذه الزياده.

و عليه مقتضى القاعده لزوم الأخذ بهذه الصحيحه السليمه عن المعارض و تقييد المطلقات بها، عملًا بصناعه الإطلاق و التقييد.

لكنّا مع ذلك لا نلتزم بذلك، و نحمل الصحيحه على الأفضليه.

أما أوّلًا: فلخلوّ هاتيك الأخبار على كثرتها و هى فى مقام البيان عن التعرض لهذا القيد، سيما و فى بعضها حكايه فعل النبى (صلى اللّه عليه و آله) فلو كان الاستقبال معتبراً حال التكبير لزم التنبيه عليه كما لا يخفى، و ليجعل هذا تأييداً للمطلوب. و العمده هو الوجه الثانى.

و ثانياً: أنّ قانون حمل المطلق على المقيد مختص بالواجبات و لا يشمل المستحبات كما تقرر فى الأُصول «۱». و لعله لهذا كانت

المسأله متسالماً عليها، و لم يقل أحد باعتبار الاستقبال حال التكبير.

المسأله الثانيه: فى التنفّل فى السفر حال المشى، و هنا أيضاً لا خلاف فى عدم اعتبار الاستقبال، و قد ادعى عليه الإجماع، و تشهد له طائفه من الأخبار.

عمدتها صحيحه معاويه بن عمار عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) «قال: لا بأس بأن يصلّى الرجل صلاه الليل فى السفر و هو يمشى، و لا بأس إن فاتته صلاه الليل أن يقضيها بالنهار و هو يمشى، يتوجه إلى القبله ثم يمشى و يقرأ، فإذا أراد أن يركع حوّل وجهه إلى القبله و ركع و سجد ثم مشى» «٢».

و نحوها صحيحه يعقوب بن شعيب قال: «سالت أبا عبد اللّه (عليه السلام)

---

(١) محاضرات فى أُصول الفقه ۵: ٣٨١.

(٢) الوسائل ۴: ٣٣۴/ أبواب القبله ب ١۶ ح ١.

....

عن الصلاه فى السفر و أنا أمشى، قال: أوم إيماءً و اجعل السجود أخفض من الركوع» «١».

و صحيحته الأُخرى، قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن الرجل يصلّى على راحلته إلى أن قال قلت: يصلّى و هو يمشى؟ قال: نعم، يومئ إيماءً، و ليجعل السجود أخفض من الركوع» «٢» فانّ تجويز الصلاه فى السفر حال المشى مع استلزامه الانحراف عن القبله عاده يقضى بعدم اعتبار الاستقبال فى هذا الحال، و من الواضح أنّ إطلاق الصحيحه الأخيره شامل لحال السفر، بل هو المتيقّن منه كما لا يخفى.

نعم، مقتضى صحيحه ابن عمار لزوم الإتيان بالركوع و السجود مراعياً للقبله، لكنّها محموله على الأفضليه، بقرينه الصحيحتين الأخيرتين الصريحتين فى عدم وجوب الركوع و السجود و كفايه الإيماء إليهما بعد حمل الأمر به فيهما لمكان وقوعه موقع توهم الحظر على

الجواز. فيستفاد من مجموع ذلك جواز ترک الرکوع و السجود و الاقتصار على الإيماء حال المشى، و إن کان الأفضل أن يقف فيرکع و يسجد مع مراعاه الاستقبال حينئذ لکونه فى حال الاستقرار.

بقى شـى ء: و هو أنّـک قـد عرفت فى المسأله السابقه سـقوط الاسـتقبال فى السـفر حال الرکوب بالأدلّه الخاصه، و هل مقتضاها سقوط الاستقبال رأساً فيجوز التنفل إلى أى جهه شاء، و لو إلى يمين الدابه أو يسارها أو خلفها کما لو رکبها مقلوباً أو على أحد جانبيهـا، أو يجب اسـتقبال الجهه التى تتوجه إليهـا الـدابه فتکون القبله فى حقّه حينئـذ رأس الـدابه، و لاـ يجوز الاتجاه نحو سائر الأطراف؟

المعروف بين المتأخرين هو الأول، لعدم الدليل على الثانى، و الأدله الخاصه لا تقتضـيه، بل مفادها إلغاء اعتبار الاستقبال فى هذا الحال على الإطلاق، و مع الشک فالأصل البراءه.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۳۵/ أبواب القبله ب ۱۶ ح ۳، ۴.

(۲) الوسائل ۴: ۳۳۵/ أبواب القبله ب ۱۶ ح ۳، ۴.

....

لکن الظـاهر هو الثـانى، لظهور قوله (عليه السـلام) فى تلک الأخبار: «حيث ذهب بعيرک» «۱» و «حيث کـان متوجهاً» «۲» و نحو ذلـک فى وجوب اسـتقبال الجهه التى تتوجه إليها الـدابه «۳» و عـدم جواز الاـنحراف عنهـا، فکأن ما تتوجه إليه الـدابه هى القبله الثانويه فى حقه، و لا موجب لرفع اليـد عن هـذا الظهور، مضافاً إلى التصـريح به فى صـحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السـلام): «فى الرجل يصلّى النوافل فى السفينه، قال: يصلى نحو رأسها» «۴»، و عليه فلا مجال للرجوع إلى أصاله البراءه کما لا يخفى.

المسأله الثالثه و الرابعه: فى التنفّل فى الحضر راکباً أو ماشياً. و المشهور

هو سقوط الاستقبال حينئذ، خلافاً للمحكى عن ابن ابى عقيل فذهب إلى اعتباره فى الحضر مطلقاً، أى فى حالتى السير و عدمه «۵» و تبعه جماعه.

و الأقوى ما عليه المشهور لجمله من النصوص:

منها: صحيحه حماد بن عثمان عن أبى الحسن الأول (عليه السلام): «فى الرجل يصلّى النافله و هو على دابته فى الأمصار، فقال: لا بأس» «۶» فانّ الظاهر منها أنّ النظر فى السؤال إنّما هو من حيث الاستقبال لا أصل الصلاه على الدابه، فكأنّه سأل عن أنّ الصلاه على الدابه إلى غير القبله التى هى مشروعه فى السفر هل هى كذلك فى المصر و الحضر فأجاب (عليه السلام) باشتراكهما فى الحكم، سيما بعد ملاحظه تعذر الاستقبال فى الحضر حال السير غالباً، لاشتمال البلد على الأزقّه و الطرق الضيقه فتنحرف الدابه عن القبله لا محاله.

و منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج: «أنه سأل أبا عبد اللّه (عليه السلام)

---

(۱) فى صحيحه عبد الرحمن بن أبى نجران المتقدمه فى ص ۲۴.

(۲) فى صحيحه الحلبى المتقدمه فى ص ۲۳.

(۳) لا يبعد القول بأنّ الأمر واقع موقع توهّم الحظر، و مثله لا يدلّ على الوجوب.

(۴) الوسائل ۴: ۳۲۰/ أبواب القبله ب ۱۳ ح ۲.

(۵) حكاه عنه فى المختلف ۲: ۹۰.

(۶) الوسائل ۴: ۳۳۰/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۱۰.

....

عن الرجل يصلى النوافل فى الأمصار و هو على دابته حيث ما توجهت به، قال: لا بأس» «۱».

و صحيحته الأُخرى عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن صلاه النافله فى الحضر على ظهر الدابه إذا خرجت قريباً من أبيات الكوفه أو كنت مستعجلًا بالكوفه، فقال: إن كنت مستعجلًا لا تقدر على النزول و تخوفت

فوت ذلك إن تركته و أنت راكب فنعم، و إلا فانّ صلاتك على الأرض أحب إليّ» «۲». و هی كسابقتها صريحه فی الجواز، و إن دلت الأخيره على أنّ النزول أفضل، هذا.

مضافاً إلى الإطلاق فی جمله من الأخبار التی تقدمت فی المسأله الاولى «۳» من حيث السفر و الحضر، فان الركوب على الدابه أو البعير فی الحضر لمكان المرض أو الوجاهه أو جهات أُخر أمر شائع متعارف فيشمله الإطلاق، و إن كان ذلك فی السفر أكثر، هذا كلّه فی التنفّل راكباً حال الحضر.

و أمّا ماشياً فلم يرد فيه نص فی الحضر بالخصوص، لكن يكفی فيه الإطلاق فی صحيح يعقوب بن شعيب، الوارد فی من يصلّی على الراحله، قال «قلت: يصلّی و هو يمشی؟ قال: نعم، يومئ إيماءً و ليجعل السجود أخفض من الركوع» «۴» فإنه يشمل حالتی السفر و الحضر كما لا يخفى.

و بالجمله: فبمقتضى هذه النصوص يحكم بثبوت الحكم فی السفر و الحضر مع الركوب و المشی.

فما عن ابن أبی عقيل من اعتبار الاستقبال حال الحضر مطلقاً لا نعرف له وجهاً عدا التقييد بالسفر فی بعض النصوص المتقدمه، و ما ورد فی عده من الروايات الوارده فی تفسير قوله تعالى فَأَيْنَمٰا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ من أنّها

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۲۸/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۳۳۱/ أبواب القبله ب ۱۵ ح ۱۲.

(۳) فی ص ۲۳.

(۴) الوسائل ۴: ۳۳۵/ أبواب القبله ب ۱۶ ح ۴.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۹

و لا يجب فيها الاستقرار و الاستقبال و إن صارت واجبه بالعرض بنذر و نحوه (۱).

نزلت فی النافله فی السفر خاصه «۱».

و كلاهما ليسا بشی ء أمّا الأول فلعدم دلاله الوصف على

المفهوم، سيما فى القيد الجارى مجرى الغالب كما فى المقام، فإنّ الحاجه إلى التنفل راكباً أو ماشياً لا يتفق غالباً إلا فى السفر كما لا يخفى.

و أما الثانى فلأنّ تلك الروايات تعرّضت لبيان مورد نزول الآيه لا لتخصيص الحكم به، فلا مانع من التمسک بإطلاقه، لعدم كون المورد مخصصاً. على أنها ليست بروايات كثيره، و إنّما هى ثلاث أو أربع ذكرها العياشى فى تفسيره «٢» و الطبرسى فى مجمع البيان «٣» و الشيخ فى النهايه «۴» و كلها مراسيل، فلا يمكن الاعتماد عليها فى قبال الصحاح المتقدمه.

(١) قد عرفت اعتبار الاستقبال فى الفرائض، فهل يختص ذلک بما كانت فريضه فى الأصل و بحسب الجعل الأوّلى أو يعم ما لو صارت فريضه و لو لعارض و بعنوان ثانوى بنذر و نحوه، فلو نذر الإتيان بصلاه الليل مثلًا صحيحه من دون التقييد بالاستقرار أو بحال السفر راكباً أو ماشياً و إلا ـ فيتبع قصد الناذر و هو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى فهل يجوز الإتيان بها فى السفر ماشياً أو راكباً بلا رعايه الاستقبال، نظراً إلى كونها نافله فى الأصل و إن عرضها الوجوب، فيشملها إطلاق ما دلّ على سقوط الاستقبال فى النافله فى هذا الحال، أو يجب أن يصليها مع الاستقرار و الاستقبال باعتبار وجوبها بالفعل فتندرج فى عنوان الفرائض المعتبر فيها ذلک؟ فيه خلاف بين الأعلام.

---

(١) الوسائل ۴: ٣٣٢/ أبواب القبله ب ١۵ ح ١٨، ١٩، ٢٣.

(٢) تفسير العياشى ١: ۵۶/ ٨٠.

(٣) مجمع البيان ١: ۴٢١.

(۴) النهايه: ۶۴.

....

و الأقوى هو الأوّل، لانصراف ما دلّ على اعتبار الاستقبال فى الفريضه إلى الفرائض الأصليه، أى ما فرضه اللّٰه تعالى على

العباد بحسب التشريع الأوّلی لا ما فرضه المكلّف علی نفسه بنذر و نحوه، فانّ ذلک خارج عن منصرف تلک الأدلّه و ما ینسبق منها إلی الذهن كما لا یخفی.

و علیه فلا تصل النوبه إلی المعارضه بین تلک الأدلّه و بین ما دلّ علی سقوط الاستقبال فی النوافل التی تکون النسبه بینهما العموم من وجه، لشمول الاولی للفرائض الذاتیه و العرضیه و الثانیه للنافله المنذوره و غیرها حتی یرجع فی ماده الاجتماع و هی النافله المنذوره بعد تساقط الدلیلین بالمعارضه إلی العام الفوق و هو قوله (علیه السلام): «لا صلاه إلا إلی القبله» «۱» فیحکم فیها بوجوب الاستقبال لما عرفت من عدم الإطلاق فی أدله الفرائض، فیرجع إلی إطلاق أدله النوافل السلیمه عن المعارض.

و یؤكد ذلک ما ورد فی بعض الروایات المتقدمه من إتیان النبی (صلی اللّه علیه و آله) بصلاه اللیل و هو علی راحلته مع أنها واجبه علیه بالخصوص.

نعم، مع الغض عما ذكرناه من الانصراف و تسلیم الإطلاق فی أدلّه الفرائض كالنوافل و استقرار المعارضه بینهما تعین الرجوع حینئذ إلی عموم قوله (علیه السلام): «لا صلاه إلا إلی القبله» لعدم المخرج عنه فی المقام عدا ما یتوهم من خبر علی بن جعفر عن أخیه موسی (علیه السلام) قال: «سألته عن رجل جعل للّه علیه أن یصلّی كذا و كذا هل یجزئه أن یصلّی ذلک علی دابته و هو مسافر؟ قال: نعم» «۲».

لكن الخبر ضعیف السند، لاشتماله علی محمد بن أحمد العلوی و لم یوثق، فلا یمكن الاعتماد علیه فی الخروج عن العام المزبور.

و قد حاول جمع من الأفاضل و عمدتهم الوحید البهبهانی فی حاشیه

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۲/ أبواب القبله ب ۹ ح ۲.

(۲)

الوسائل ۴: ۳۲۶/ أبواب القبله ب ۱۴ ح ۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۱

....

المدارک «۱» لتوثیق الرجل بذکر وجوه کلها مزیّفه:

الأوّل: روایه جمله من الأجلاء عنه، فلولا وثاقته بنظرهم لم یکن مجال لروایتهم عنه.

و هذا واضح الفساد، فإنّ روایه الأجلاء عن أحد لا تدلّ علی توثیقه بوجه کما تقدم فی مطاوی هذا الشرح غیر مره. و هذا الکلینی و هو من أعاظم الأجلاء یروی فی الکافی عن الضعفاء کثیراً، و نحوه غیره. و السرّ أنّ شأن الراوی لیس إلا نقل الحدیث عن کل من سمعه ثقه کان أم غیره، و لا فرق فی ذلک بین الأجلاء و غیرهم، إذ هم فی مقام الروایه لیسوا إلا کأحد الرواه ینقلون کلّ ما وصل إلیهم من الأخبار.

الثانی: أنّ العلامه قد صحح الحدیث المشتمل سنده علی هذا الرجل فی المختلف و المنتهی.

و فیه أولًا: أنّه لا عبره بتوثیقات العلامه، لابتنائها علی الاجتهاد و الحدس دون الحس.

و ثانیاً: أنّ تصحیح السند من مثله لا یدلّ علی توثیق رجاله، لما هو المعلوم من مسلکه (قدس سره) من الاعتماد علی روایه کلّ شیعی إمامی لم یرد فیه قدح، عملًا بأصاله العداله فی کلّ أحد ما لم یثبت فسقه، و لا یری ثبوت وثاقه الراوی شرطاً فی الصحه.

و بالجمله: مجرد کون الروایه حجه عند أحد لصحه السند فی نظره لا یدلّ علی التوثیق ما لم یعلم مسلکه فی التصحیح، و إلا لزم العمل بکل ما یرویه الصدوق فی الفقیه، لما التزم به فی صدر الکتاب من عدم روایته فیه إلا ما یکون حجه بینه و بین ربه مع ما نراه فیه من روایته عن غیر واحد من الضعاف.

الثالث: أنّ القمیین تبعاً لشیخهم

محمد بن الحسن بن الوليد لم يستثنوا من

---

(۱) هامش المدارک: ۱۳۳.

....

روایات محمد بن أحمد بن یحیی فی کتاب نوادر الحکمه ما یرویه عن هذا الرجل، فیکشف ذلک عن وثاقته لدیهم، و إلا لاستثنوه کما استثنوا روایته عن غیره من الضعاف.

و فیه: ما عرفت آنفاً، فان عدم الاستثناء لا یدل علی التوثیق، بل غایته التصحیح، و من الجائز أن یکون مسلکهم فیه کمسلک العلامه مبنیاً علی أصاله العداله.

و بالجمله: فهذه الوجوه التی ذکرها البهبهانی لتوثیق الرجل لا یرجع بشی ء منها إلی محصّل.

و قد یذکر لتصحیح الروایه وجهان آخران:

الأوّل: أنّ الرجل موثّق، لوصف الصدوق إیاه فی الباب الثانی و العشرین من کتاب إکمال الدین «۱» عند التعرض له و ذکر نسبه إلی علی بن أبی طالب (علیه السلام) بقوله: حدثنا الشریف الدیّن الصدوق أبو علی محمد بن أحمد بن زیاده بن عبد اللّه، و ذکر نسبه إلی الإمام (علیه السلام). و فی بعض النسخ: حدثنا شریف الدین الصدوق ... إلخ، بجعل شریف الدین لقباً له لا وصفاً. و علی التقدیرین فقد وصفه بالصدوق، الذی لا ینطبق إلا علی الثقه کما لا یخفی.

و غیر خفی أنّ هذا الاستدلال من غرائب الکلام، فانّ الوصف المزبور و إن وقع الکلام بین الأعلام فی دلالته علی التوثیق و عدمها مع أنه لا ینبغی الالتفات إلیه فإنّه من أقوی أنحاء الدلالات علیه، بل هو یتضمن التعدیل فضلًا عن التوثیق بناءً علی النسخه الأُولی کما لا یخفی لعدم انطباق هذه الصفات علی غیر العدل.

إلا أنّه أجنبی عن الرجل المزبور أعنی محمد بن أحمد العلوی لعدم احتمال أن یکون هذا هو المراد من قول الصدوق: حدثنا الشریف

الدیّن الصدوق أبو علی محمد بن أحمد بن زیاده ... إلخ، لعدم إمکان روایه الصدوق عنه بعد

---

(۱) کمال الدین: ۲۳۹/ ب ۲۲ ح ۲۳۹.

....

ملاحظه ما بینهما من اختلاف الطبقه، فانّ الکلینی یروی عن أحمد بن محمد بن یحیی، و هو یروی عن محمد بن علی بن محبوب، و هو یروی عن محمد بن أحمد العلوی، فطبقه الرجل متقدمه علی الکلینی بثلاث مراتب، فإنّه شیخ شیخ شیخ الکلینی، فکیف یمکن أن یروی عنه الصدوق بلا واسطه کما هو ظاهر قوله حدثنا، مع أنّ طبقته متأخره عن الکلینی أیضاً، فإنّه توفی سنه ۳۲۹ و الصدوق ورد بغداد سنه ۳۵۹ و هو بعد شابّ حدث السن و توفی سنه ۳۸۱ فمن هذا نجزم بأنّ المراد بالمسمی بهذا الاسم محمد بن أحمد شخص آخر غیر العلوی.

و الذی یدلّ صریحاً علی ما ذکرناه من التعدد إنّ العلوی المزبور جده إسماعیل کما نص علیه النجاشی «۱» فهو محمد بن أحمد بن إسماعیل، مع أن من وصفه الصدوق بما ذکر هو محمد بن أحمد بن زیاده کما عرفت. فهما رجلان یقیناً.

الوجه الثانی: ما ذکره فی الجواهر «۲» من أنّ الروایه لو سلّم ضعفها بهذا الطریق المشتمل علی العلوی فهی مرویه بطریق آخر و هو ما رواه الشیخ عن کتاب علی بن جعفر و طریقه الیه صحیح.

و لا یخفی أنّ هذا لو ثبت لصحت الروایه و تم الاستدلال بها، لکنه لم یثبت و هذا سهو من قلمه الشریف، و لعله التبس علیه الأمر لدی الکتابه فرأی روایه أُخری عن کتاب علی بن جعفر فتخیّل أنّها هذه الروایه، و إلا فالروایه لم تنقل إلا بالطریق الأوّل المشتمل

على العلوى و أما الطريق الثانى فلم يوجد قط فى شى ء من الكتب بعد التتبع التام، فإنّ أرباب المجامع كالوسائل و الوافى و الحدائق «۳» و غيرها لم ينقلوا هذه الروايه عن الشيخ بهذا الطريق، بل اقتصروا على الطريق الأول، و الشيخ بنفسه لم ينقله عن على بن جعفر فى كتابيه التهذيب

---

(۱) رجال النجاشى: ۳۰۳/ ۸۲۸ [صرح بذلك فى ترجمه العمركى].

(۲) الجواهر ۷: ۴۲۲.

(۳) الوافى ۱۱: ۵۳۱/ ۱۱۲۶۰، الحدائق ۶: ۴۱۰.

[مسأله ۱: كيفيه الاستقبال فى الصلاه قائماً]

[۱۲۴۶] مسأله ۱: كيفيه الاستقبال فى الصلاه قائماً أن يكون وجهه و مقاديم بدنه إلى القبله حتى أصابع رجليه (۱) على الأحوط [۱]، و المدار على الصدق العرفى، و فى الصلاه جالساً أن يكون رأس ركبتيه إليها [۲] مع وجهه و صدره و بطنه، و إن جلس على قدميه لا بد أن يكون وضعهما على وجه يعد مقابلًا لها [۳]، و إن صلى مضطجعاً يجب أن يكون كهيئه المدفون، و إن صلى مستلقياً فكهيئه المحتضر.

الثانى: فى حال الاحتضار و قد مر كيفيته. الثالث: حال الصلاه على الميت يجب أن يجعل على وجه [۴] يكون رأسه إلى المغرب و رجلاه إلى المشرق. الرابع: وضعه حال الدفن على كيفيه مرت. الخامس: الذبح و النحر بأن يكون المذبح و المنحر و مقاديم بدن الحيوان إلى القبله و الأحوط [۴] كون الذابح ايضاً مستقبلًا و إن كان الأقوى عدم وجوبه.

[مسأله ۲: يحرم الاستقبال حال التخلى بالبول أو الغائط]

[۱۲۴۷] مسأله ۲: يحرم الاستقبال حال التخلى بالبول أو الغائط، و الأحوط تركه حال الاستبراء و الاستنجاء كما مر.

و الاستبصار، و كتاب على بن جعفر أيضاً خال عن هذه الروايه فلاحظ.

(۱) امّا اعتبار الاستقبال حال القيام بالوجه و مقاديم البدن أى الصدر و البطن و ما يتبعهما فلا إشكال فيه، لتقوّم الاستقبال بذلك كما هو واضح. و أمّا اعتباره فى أصابع الرجلين فلا دليل عليه بعد كونه على خلاف طبيعه الإنسان حال الوقوف، فانّ الغالب انحراف الأصابع حينئذ إلى اليمين و اليسار إلا بتعمّد

[۱] و الأظهر عدم وجوب الاستقبال بها.

[۲] لا يعتبر ذلك على الأظهر.

[۳] لا تعتبر كيفيه خاصه فى وضع القدمين.

[۴] بل على وجه يكون رأس الميت الى يمين المصلى و رجله إلى يساره كما تقدم، و

ما فى المتن يختص بالأماكن التى تكون القبله فيها فى طرف الجنوب.

[۴] لا يترك الاحتياط بكون الذابح أيضاً مستقبلًا.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۵

[مسأله ۳: يستحب الاستقبال فى مواضع]

[۱۲۴۸] مسأله ۳: يستحب الاستقبال فى مواضع: حال الدعاء، و حال قراءه القرآن، و حال الذكر، و حال التعقيب، و حال المرافعه عند الحاكم، و حال سجده الشكر، و سجده التلاوه، بل حال الجلوس مطلقاً.

[مسأله ۴: يكره الاستقبال حال الجماع]

[۱۲۴۹] مسأله ۴: يكره الاستقبال حال الجماع، و حال لبس السراويل، بل كل حاله تنافى التعظيم.

و مشقه أو قسر قاسر كما فى العسكر حال النظام، بل لو أراد المكلف رعايه الاحتياط و بذل جهده فى تحصيل ذلك فى ابتداء الصلاه فهو يغفل عنه فى الأثناء غالباً، و ليس ذلك إلا لكونه على خلاف طبع البشر حال القيام كما عرفت، فلو كان واجباً و الحال هذه لزم التنبيه عليه فى الأخبار لكونه مما يغفل عنه عامه الناس، مع أنّه لم ترد بذلك و لا روايه واحده فيكشف ذلك عن عدم الوجوب قطعاً و إلا لبيّن، و لا مجال للإيكال إلى العرف بعد قصورهم عن إدراكه كما هو ظاهر.

و أوضح منه إشكالًا اعتبار الاستقبال بالركبتين حال الجلوس أو فى الصلاه جالساً، فان الانحراف فيهما إلى اليمين و اليسار أظهر، سواء جلس على قدميه أو متوركاً أو متربعاً، بل الأمر فى الأخيرين أفحش، لكونهما حينئذ إلى المغرب و المشرق تقريباً كما لا يخفى.

و بالجمله: فالتحديد المذكور فى المتن على النحو المزبور لا يساعده العرف و لا شاهد عليه فى النصّ.

ثم إنّه قد تعرّض فى المتن لعدّه موارد مما يجب فيه الاستقبال كالميت فى حالات الاحتضار و الصلاه عليه و الدفن، أو يحرم كحال التخلّى مستقبلًا أو مستدبراً، أو يستحب كحال الدعاء و القراءه و نحوهما، أو يكره كحال الجماع و نحوه، فهو محكوم بالأحكام الأربعه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۶

....

أمّا الأخيران فتدلّ

علیهما جمله من النصوص «۱» کما لا یخفی علی المراجع.

و أمّا الأوّلان فقد تقدّم الکلام فیهما مفصّلًا فی محالّهما «۲» فلا حاجه إلی الإعاده.

نعم، ذکر فی المقام من جمله ما یجب فیه الاستقبال حال الذبح و النحر، و لم یسبق الکلام فیه فنقول:

أمّا اعتباره فی نفس الذبیحه بأن یکون المذبح و المنحر و مقادیم بدن الحیوان إلی القبله فلا إشکال فیه. و یدلّ علیه بعد الإجماع بقسمیه کما فی الجواهر «۳» نصوص مستفیضه منها صحیحه محمد بن مسلم عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «سألته عن الذبیحه فقال: استقبل بذبیحتک القبله ...» الحدیث «۴» و هذه الروایه صحیحه لا حسنه، نعم لمحمد بن مسلم روایه أُخری تشتمل علی هذا المضمون «۵»، و هی أما صحیحه أو حسنه، لمکان إبراهیم بن هاشم فلاحظ.

و أمّا اعتباره فی الذابح فقد جعله فی المتن أحوط، لکن الأقوی وجوبه «۶» فیه أیضاً، لا للصحیح المتقدم لابتنائه علی کون الباء فی قوله (علیه السلام) «استقبل بذبیحتک القبله» للمصاحبه، أی استقبل مع ذبیحتک القبله، مع أن الظاهر کونه للتعدیه، نظیر قوله تعالی ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُورِهِمْ «۷» أی أذهب نورهم. فالمعنی اجعل ذبیحتک نحو القبله، لا ما ذکر، و لا أقل من الإجمال فیسقط عن الاستدلال.

---

(۱) الوسائل ۱۴: ۳۴۱/ أبواب کیفیه زیاره النبی (صلی اللّٰه علیه و آله) ب ۶ ح ۱، ۲ و غیرهما، الوسائل ۲۰: ۱۳۷/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۶۹ [و لم نعثر علی ما یدل علی استحبابه حال القراءه].

(۲) شرح العروه ۸: ۲۶۸، ۹: ۲۵۶، ۲۹۵، ۴: ۳۳۳.

(۳) الجواهر ۳۶: ۱۱۰.

(۴) الوسائل ۲۴: ۲۷/ أبواب الذبائح ب ۱۴ ح ۱، ۲.

(۵) الوسائل ۲۴: ۲۷/ أبواب الذبائح ب

۱۴ ح ۱، ۲.

(۶) و قد أفتى (دام ظله) فى المنهاج ۲: ۳۳۸ المسأله ۱۶۵۱ بعدم الوجوب.

(۷) البقره ۲: ۱۷.

....

بل لصحيحه على بن جعفر فى كتابه عن أخيه (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يذبح على غير قبله، قال: لا بأس إذا لم يتعمّد ...» إلخ «۱» الداله بمفهومها على ثبوت البأس مع تعمد الذبح إلى غير القبله، و حيث إن الذبح بنفسه فعل من الأفعال كالأكل و الجلوس و القيام و نحوها و لا معنى لاعتبار الاستقبال فى الفعل نفسه، لعدم كونه جسماً شاغلًا لحيّز كى يراعى فيه الاتجاه نحو القبله، فلا بدّ و أن يكون الاستقبال معتبراً فيما يقوم به الفعل كالآكل و الجالس و القائم و نحوها، بل هذا هو الحال فى الصلاه أيضاً، فإنّ الاستقبال غير معتبر فيها بما هى لما ذكر، بل فى المصلى الذى تقوم به الصلاه.

و عليه فمرجع اعتبار الاستقبال فى الذبح إلى اعتباره فى من يقوم به هذا العمل، و بما أنّ هذا الفعل له خصوصيّه بها يمتاز عن الأمثله المتقدمه و هى قيامه بالطرفين الذابح و الذبيحه دون مثل الصلاه و الجلوس و نحوهما فيستفاد من إطلاق ما دلّ على اعتبار الاستقبال فيه كهذه الصحيحه اعتباره فى كلا الطرفين.

فالمتحصّل من مفهوم الصحيحه بعد ملاحظه ما ذكرناه اعتبار الاستقبال فى الذابح و الذبيحه معاً، فتدبر جيداً.

---

(۱) الوسائل ۲۴: ۲۸/ أبواب الذبائح ب ۱۴ ح ۵، مسائل على بن جعفر ۱۴۲/ ۱۶۴.

[فصل فى أحكام الخلل فى القبله]

اشاره

فصل فى أحكام الخلل فى القبله

[مسأله ۱: لو أخلّ بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً]

[۱۲۵۰] مسأله ۱: لو أخلّ بالاستقبال عالماً عامداً بطلت صلاته مطلقاً، و إن أخلّ بها جاهلًا [۱] أو ناسياً أو غافلًا أو مخطئاً فی اعتقاده أو فی ضیق الوقت فان کان منحرفاً عنها إلی ما بین الیمین و الیسار صحت صلاته (۱).

---

(۱) الإخلال بالاستقبال فی الصلاه قد یکون عن علم و عمد، و اخری عن جهل بالحکم أو بالموضوع عن تقصیر أو قصور، و ثالثه عن نسیان أو غفله و رابعه عن خطأ فی الاعتقاد أو فی الاجتهاد، و لعل عباره المتن تشملهما و خامسه عن ضیق الوقت عن التحری کما لو کانت وظیفته الصلاه إلی الجهات الأربع و لم یسع الوقت لغیر الواحد منها. فهنا صور لا بدّ من التکلّم فی کلّ منها.

أما مع العلم و العمد فلا إشکال فی البطلان، لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط، فإنّه القدر المتیقن من دلیل الاشتراط من الکتاب و السنه کما تقدم التی منها صحیحه زراره عن أبی جعفر (علیه السلام): «أنّه قال له: استقبل القبله بوجهک، و لا تقلب بوجهک عن القبله فتفسد صلاتک، فانّ اللّه (عز و جل) یقول لنبیّه (صلی اللّه علیه و آله) فی الفریضه فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ وَ حَیْثُ مٰا کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ» «۱» فإنها و إن وردت فی

---

[۱] لا یبعد وجوب الإعاده فیما إذا کان الإخلال من جهه الجهل بالحکم، و لا سیما إذا کان عن تقصیر.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۲/ أبواب القبله ب ۹ ح ۳.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۹

....

قاطعیه الالتفات فی الأثناء کما تقدم سابقاً «۱» إلا أنّها تدلّ علی اعتبار الاستقبال فیما کان الالتفات قاطعاً کالفریضه بلا إشکال، و

نحوها غيرها مما لا يخفى.

و أما غير فرض العلم و العمد من بقيه الصور فقد أطلق فى المتن القول بالصحه فى جميعها إذا كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار تبعاً للمشهور.

و الظاهر أنّ المستند فى ذلك صحيحه زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) «قال: لا صلاه إلا إلى القبله، قال قلت: أين حدّ القبله؟ قال: ما بين المشرق و المغرب قبله كلّه» «۲». دلّت على أنّ القبله المعتبره فى الصلاه إنّما هى ما بين المشرق و المغرب على الإطلاق، خرج عنها صوره العلم و العمد، لاعتبار استقبال الكعبه حينئذ بالإجماع و النص فيبقى الباقى تحت الإطلاق.

لكن الصحيحه غير صالحه للاستدلال، لمعارضتها بصحيحه زراره الأُخرى المتقدمه آنفاً «۳» الداله على لزوم استقبال المسجد الحرام، الشامله بإطلاقها لصورتى العلم و الجهل و غيرهما، بل يبعد اختصاصها بصوره العلم و العمد فى حدّ نفسه، إذ مع فرض العلم لا حاجه إلى الأمر باستقبال القبله بالوجه و عدم تقليب الوجه عنها و الحكم بالفساد المستلزم للإعاده، لوضوح أنّ العالم لا يتعمد ذلك، و أنّه لو تعمد فالإعاده واجبه عليه، فلا حاجه إلى التنبيه، و إنّما يصح ذلك لو كان الإمام (عليه السلام) بصدد اعتبار الاستقبال على الإطلاق و الإرشاد إلى اشتراط الصلاه به، فيتبّه (عليه السلام) حينئذ إلى البطلان فى فرض الإخلال و إن كان عن جهل و نحوه.

و كيف كان، فالصحيحتان ساقطتان بالمعارضه لو لم نقل بأنّ الترجيح مع الثانيه الدالّه على اعتبار استقبال المسجد الحرام لموافقتها مع الكتاب كما لا يخفى، فتدلّ على خلاف المطلوب. و على أى حال فالصحيحه الاولى لا تصلح

---

(۱) فى ص ۱۹.

(۲) الوسائل ۴: ۳۱۴/ أبواب القبله ب ۱۰ ح

.٢

(٣) فی ص ٣٨.

....

للاستدلال، فلا بدّ فی إثبات الحکم فی کلّ مورد من التماس الدلیل بالخصوص فنقول:

أما فی فرض الجهل بالحکم فلا دلیل علی الصحه و إن کان الانحراف إلی ما بین الیمین و الیسار، بل مقتضی صحیحه زراره الموافقه للکتاب هو البطلان عند عدم استقبال المسجد الحرام، و قد عرفت أنّ صحیحته الاولی قد سقطت بالمعارضه، بل الکتاب أیضاً بنفسه یقتضی البطلان کما لا یخفی. و حدیث لا تعاد «١» و إن کان شاملًا للجهل لکن القبله مما استثنی فیه.

و أما صحیحه معاویه بن عمار: «أنه سأل الصادق (علیه السلام) عن الرجل یقوم فی الصلاه ثم ینظر بعد ما فرغ فیری أنّه قد انحرف عن القبله یمیناً أو شمالًا، فقال له: قد مضت صلاته، و ما بین المشرق و المغرب قبله» «٢» و موثقه الحسین بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبیه عن علی (علیه السلام): «أنّه کان یقول: من صلّی علی غیر القبله و هو یری أنّه علی القبله ثم عرف بعد ذلک فلا إعاده علیه إذا کان ما بین المشرق و المغرب» «٣» فلا یصح التمسک بهما فی المقام أعنی صوره الجهل بالحکم لظهورهما و لا سیما الموثقه فی أنّ المصلّی کان عالماً بأصل اعتبار الاستقبال فی الصلاه، غایته أنّه أخطأ فتخیل أنّها فی جهه خاصه ثم تبیّن الانحراف عنها بعد الصلاه، فلا تشملان صوره الجهل بالحکم کما لعله ظاهر.

و علیه فالأقوی هو البطلان و وجوب الإعاده، عملًا بإطلاقات أدلّه الاستقبال السلیمه عن المقید، من غیر فرق بین الجاهل القاصر و المقصر، نعم هو معذور مع القصور، لکن المعذوریه لا تنافی الفساد کما هو واضح.

و

يلحق به ناسى الحكم، فإنّه هو الجاهل بعينه، و لا فرق بينهما إلا من حيث

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۲/ أبواب القبله ب ۹ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۳۱۴/ أبواب القبله ب ۱۰ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۳۱۵/ أبواب القبله ب ۱۰ ح ۵.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۴۱

....

سبق العلم فيه دون الجاهل، و هو غير فارق فى المقام.

و أما فرض الخطأ فى الاعتقاد أو الاجتهاد فلا ينبغى الإشكال فى الحكم بالصحه إذا كان الانحراف ما بين اليمين و اليسار، للمعتبرتين المتقدمتين، أعنى صحيحه معاويه و موثقه الحسين بن علوان، بل هذا هو المتيقن عندنا من الحكم المزبور، و إن كان فيه خلاف كما ستعرف.

و يلحق به فرض ضيق الوقت لاندراجه تحت إطلاق المعتبرتين، إذ غايه ما يستفاد منهما اعتبار أن يكون الدخول فى صلاه مشروعه صحيحه، الصادق على الفرض.

و دعوى أنّ هذا الفرض و إن كان مشمولًا لإطلاق الصحيحه لكن الموثقه غير شامله له، لاختصاصها بمن صلى على غير القبله و هو يرى أنّه على القبله، و من الواضح أنّ من يصلى إلى جانب عند ضيق الوقت عن التحرى لا يرى أنّه على القبله، غايته أنّه يأتى بوظيفته الفعليه من دون أن يعتقد الاستقبال فالموثقه لمكان الاشتمال على هذا القيد الدالّ بمفهومه على البطلان مطلقاً لو لم ير أنّه على القبله يختص موردها بفرض الخطأ فى الاعتقاد أو الاجتهاد، بل مقتضى صناعه الإطلاق و التقييد حمل الصحيحه على الموثقه و تقييد إطلاقها بمفهوم الموثقه المقتضى للبطلان فى فاقد القيد كما عرفت، جمعاً بينهما، فلا يصح التمسك بها أيضاً بعد الحمل المزبور.

مدفوعه بأنّ المفهوم المدّعى فى الموثق إن أُريد به مفهوم الشرط ففيه: أنّ القيد

المزبور لم يؤخذ شرطاً فی ترتب الحکم، بل أَخذ قیداً فی الموضوع، و إنّما الشرط کون الانحراف ما بین المشرق و المغرب، فمفهوم الجمله الشرطیه حینئذ أنّ من صلی علی غیر القبله و هو یری أنّه علی القبله تجب علیه الإعاده إذا لم یکن الانحراف ما بین الشرق و الغرب، لا أنّه تجب الإعاده إذا لم یکن یری أنه علی القبله، لعدم ترتب الجزاء علی هذا القید کما هو واضح.

و إن أُرید به مفهوم الوصف فهو وجیه لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف، لکنّه

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۴۲

....

خلاف التحقیق، و غایه ما التزمنا به فی الأُصول «۱» دلاله القید علی عدم کون الطبیعه المهمله أینما سرت موضوعاً للحکم، و هو کذلک فی المقام، فانّ العالم العامد، و کذا الجاهل بالحکم کما عرفت غیر مشمول لهذا الحکم. و أمّا الدلاله علی انتفاء الحکم عن الفاقد للقید کی یدلّ علی المفهوم الاصطلاحی کما فی الجمله الشرطیه فکلّا، فلا منافاه بینه و بین ما دلّ و لو بإطلاقه کصحیحه معاویه بن عمار علی ثبوت الحکم فی فاقد القید حتی یجمع بینهما بحمل المطلق علی المقید، و لعلّ التقیید فی المقید جارٍ مجری الغالب، إذ الغالب فی من یدخل فی الصلاه أنّه یری نفسه علی القبله کما لا یخفی.

و کیف کان، فلا قصور فی شمول المعتبرتین للمقام، أعنی فرض ضیق الوقت، هذا.

مع أنّ البحث عن دخول الفرض فی المعتبرتین قلیل الجدوی، فانّ هذا الفرض فی الحقیقه خارج عن محل الکلام أعنی وجوب الإعاده فی الوقت و عدمه إذ المفروض ضیق الوقت عن رعایه الاستقبال بحیث لم یتمکّن من الإعاده لو انکشف الخلاف، و إلا لم یکن من

الضيق، فلا بدّ في مثله أن يكون الانكشاف خارج الوقت، فالبحث لو كان إنّما هو فی وجوب القضاء و عدمه دون الإعاده. و ستعرف إن شاء اللّه تعالی «۲» أنّ مقتضی الأدلّه عدم وجوب القضاء حینئذ. فلا موضوع لهذا البحث فی المقام.

و أما الغافل أی من یصلّی إلی جهه غافلا عن أنها لیست بقبله فهو أیضاً مشمول لإطلاق صحیحه معاویه، إذ لا مانع من الشمول عدا توهم تقیید الإطلاق بمفهوم موثق الحسین بن علوان، المستتبع لعدم الانطباق حینئذ علی الغافل، لعدم کونه ممن یری أنّه یصلی إلی القبله المأخوذ فی موضوع الموثق، و قد عرفت الجواب عنه آنفاً من عدم ثبوت المفهوم للوصف، و مفهوم

---

(۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۵: ۱۳۳.

(۲) فی ص ۵۵.

....

الشرط لا یقتضی ذلک.

و أما الجاهل بالقبله المتردد الذی یصلّی إلی جهه و لو رجاءً بانیاً علی السؤال بعد ذلک فالظاهر وجوب الإعاده إذا تبین الانحراف و إن کان یسیراً لعدم اندراجه تحت إطلاق الصحیح، فانّ وظیفته التحری بمقتضی النصوص المتقدمه سابقاً «۱». فالصلاه المأتی بها من دون التحری لیست وظیفه له و غیر محکومه بالصحه شرعاً. و لا ریب فی انصراف الصحیح إلی من قام فی الصلاه باعتقاد الصحه و أنها الوظیفه بانیاً علی کونها فرداً للمأمور به، فلا تشمل الفرض.

و علیه فمقتضی إطلاق اعتبار استقبال المسجد الحرام «۲» السلیم عن القید فی المقام وجوب الإعاده إلا إذا انکشف کونها إلی القبله من دون انحراف فیجتزئ بها، لاشتمالها علی الشرط، و عدم المقتضی للإعاده بعد صدورها علی وجه قربی کما هو المفروض.

و یؤکّد ما ذکرناه من الإعاده صحیح الحلبی عن أبی عبد اللّه (علیه

السـلام): «فى الأـعمى يؤم القوم و هو على غير القبله، قـال: يعيـد و لا يعيـدون، فإنّهم قـد تحرّوا» «٣» فـانّ الحكم بإعاده الأعمى دونهم معللًا بعدم التحرى من دون التفصيل بين كون الانحراف ما بين اليمين و اليسار أو أكثر شاهد على ما ذكرنا.

فتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ الحكم بالصحه بمقتضى الصحيح و الموثق يختص بفرض الخطأ فى الاعتقاد أو الاجتهاد، و بضيق الوقت على كلام فى كونه داخلًا فى محل الكلام كما مرّ و بالغافل، و لا يعم الجاهل بالحكم و لا الناسى و لا المتردد.

ثمّ إنّ هـاتين المعتبرتين صحيح معاويه و موثق الحسين و غيرهمـا لم يصرح فيهمـا بكون انكشـاف الخلاـف فى الوقت أو فى خارجه، فمقتضى الإطلاق

---

(١) [تقدمت صحيحه واحده لزراره فى شرح العروه ١١: ۴۵۰].

(٢) كما فى صحيح زراره المتقدم فى ص ٣٨.

(٣) الوسائل ٨: ٣٣٩/ أبواب صلاه الجماعه ب ٢١ ح ۶.

....

عـدم وجوب الإعـاده سواء كان الانكشاف فى الوقت أم فى خارجه، فتـدل بالإطلاق على نفى الإعاده و القضاء، لكن موضوعها مختص بما إذا كان الانحراف ما بين اليمين و اليسار.

و بإزاء هـذه طائفه أُخرى سيأتى التعرّض لها «١» دلّت على أنّ من صـلّى لغير القبله أعادهـا فى الوقت لاـ فى خـارجه، التى منها صحيحه عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه (عليه السـلام) «قال: إذا صـليت و أنت على غير القبله و اسـتبان لك أنك صليت و أنت على غير القبله و أنت فى وقت فأعـد، و إن فاتك الوقت فلا تعد» «٢» و الحكم بالإعاده فى هذه و إن كان مختصاً بما إذا كان الانكشاف فى الوقت

لكن موضوعها أعنى الانحراف عن القبله أعم من أن يكون إلى اليمين و اليسار أو بنحو الاستدبار.

و كما يمكن الجمع بحمل الانحراف فى هذه الطائفه على استدبار القبله بقرينه الطائفه السابقه الحاكمه بعدم قدح الانحراف إذا كان ما بين اليمين و اليسار كما عليه المشهور، يمكن الجمع بحمل عدم الإعاده فى الطائفه الأُولى بما إذا كان الانكشاف خارج الوقت، بقرينه هذه الطائفه القاضيه بوجوب الإعاده إذا كان فى الوقت.

و بالجمله: فكل من الطائفتين يتضمن الإطلاق من جهه و التقييد من جهه أُخرى، فالنسبه بينهما عموم من وجه، و كل من التقييدين صالح لأن يتقيّد به الإطلاق من الطرفين من دون ترجيح فى البين، فيتعارضان فى ماده الاجتماع و هو الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار مع كون الانكشاف فى الوقت، فلا تجب الإعاده بمقتضى الطائفه الأُولى، و تجب بمقتضى الثانيه، و بعد التساقط يرجع إلى عموم اعتبار الاستقبال، مضافاً إلى قاعده الاشتغال.

هكذا أفاده صاحب الحدائق (قدس سره) فى المقام «٣»، و قد أصرّ عليه و من

---

(١) فى ص ۵۵.

(٢) الوسائل ۴: ٣١۵/ أبواب القبله ب ١١ ح ١.

(٣) الحدائق ۶: ۴٣٧.

....

أجله استشكل فى إطلاق نفى الإعاده مع الانحراف اليسير كما عليه المشهور، بل خصّه بما إذا كان الانكشاف خارج الوقت، و أمّا فى الوقت فتجب الإعاده سواء كان الانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار أم أكثر كما حكى القول بذلك عن ظاهر القدماء.

و ربما يجاب عنه بلزوم تقديم الجمع الأول المتضمن للتصرف فى الموضوع على الجمع الثانى الذى هو تصرف فى متعلّق الحكم، و ذلك لأن المستفاد من الطائفه الأُولى كصحيح معاويه أن للانحراف ما بين

الشرق و الغرب خصوصيه بها يمتاز عن غيره، و لذا خصّه بالذكر.

و عليه فلو قدّمناها على الطائفه الثانيه كصحيح عبد الرحمن القاضيه بوجوب الإعاده فى الوقت مع الانحراف على الإطلاق و قيّدناه بالانحراف الكثير البالغ حد الشرق و الغرب فما زاد، لم يلزم منه محذور عدا تقييد الإطلاق الذى هو هيّن و غير عزيز فى الأخبار، و هذا بخلاف ما لو قدّمنا الطائفه الثانيه و قيّدنا بها إطلاق الأُولى، فإنّ فيه محذوراً زائداً على أصل التقييد، إذ المتحصّل بعد حمل الاولى على الثانيه أنّ العبره فى نفى الإعاده إنما هو بخروج الوقت كما هو مفاد صحيح عبد الرحمن، سواء كان الانحراف يسيراً أم كثيراً، فلا يكون للانحراف إلى ما بين اليمين و اليسار المأخوذ فى موضوع الطائفه الأُولى خصوصيه فى نفى الإعاده، فلازم ذلك إلغاء هذه الخصوصيه، مع أنّك عرفت أنّ المستفاد من صحيحه معاويه و غيرها أنّ لهذا القيد خصوصيه بها تمتاز عن غيره، فلا مناص من تقديم الجمع الأول تحفظاً على هذه الخصوصيه كى لا يلزم إلغاؤها.

أقول: لا ريب أنّه كلّما دار الأمر فى مقام الجمع بين الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه بين ارتكاب تقييد مستلزم لطرح العنوان و إلغاء الخصوصيه المأخوذه فى لسان الدليل، و بين ارتكاب تقييد غير مستلزم لذلك تعيّن الثانى تحفظاً على العنوان، و حذراً من اللغويّه المترتبه على الأوّل، و كم لهذه الكبرى مصاديق و نظائر، تقدم غير واحد منها فى مطاوى هذا الشرح.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ۴۶

....

منها ما تقدم فى بحث النجاسات «١» عند الجمع بين قوله (عليه السلام) كل طائر يطير بجناحيه فلا بأس ببوله و خرئه «٢» و بين قوله (عليه السلام): «اغسل

ثوبک من أبوال ما لا يؤكل لحمه» «٣» حيث ذكرنا أن النسبه بين الدليلين عموم من وجه، فيتعارضان فی ماده الاجتماع و هو الطائر الذی لا يؤكل لحمه كالباز و الصقر، فلا يجب الاجتناب عن بوله بمقتضی الدليل الأول، و يجب بمقتضی الثانی، لكن اللازم الأخذ بإطلاق الأول و تقييد الثانی بما لا يؤكل لحمه من غير الطيور، إذ لا يترتب عليه أی محذور بخلاف العكس، أعنی التحفظ علی إطلاق الثانی و تقييد الأول بالطائر المأكول اللحم، إذ لازمه إلغاء خصوصيه الطيران، لبداهه عدم الفرق فی طهاره بول مأكول اللحم بين الطائر و غيره.

و بالجمله: فهذه الكبری مسلّمه لا غبار عليها، لكنها غير منطبقه علی المقام، إلا بناءً علی القول بعدم وجوب الإعاده إذا كان الانكشاف خارج الوقت و كان الانحراف كثيرا بالغاً حدّ المشرق و المغرب فما زاد.

و توضيحه: أنّ النسبه بين صحيحتی معاويه و عبد الرحمن عموم من وجه، و ماده الافتراق من الاولی الانحراف اليسير المنكشف خارج الوقت، و من الثانيه الانحراف الكثير المنكشف فی الوقت، و لا معارضه بينهما فی هذين الموردين، لتطابقهما علی عدم وجوب الإعاده فی الأول، و وجوبها فی الثانی كما هو ظاهر. و إنّما المعارضه فی ماده الاجتماع، و لها موردان:

أحدهما: الانحراف اليسير المنكشف فی الوقت، حيث لا يجب فيه الإعاده بمقتضی إطلاق صحيح معاويه، و يجب بمقتضی إطلاق صحيح عبد الرحمن.

ثانيهما: الانحراف الكثير البالغ حدّ المشرق و المغرب فما زاد المنكشف خارج الوقت، فإنّه تجب فيه الإعاده بمقتضی ما يفهم من إطلاق صحيح معاويه، حيث أُنيط الحكم فيه بالصحه بما إذا كان الانحراف ما بين المشرق

---

(١) شرح العروه ٢: ٣٧٥.

(٢) الوسائل ٣: ٤١٢/ أبواب النجاسات

ب ۱۰ ح ۱، (نقل بالمضمون).

(۳) الوسائل ۳: ۴۰۵/ أبواب النجاسات ب ۸ ح ۲.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۴۷

....

و المغرب، و لا تجب بمقتضی إطلاق صحیح عبد الرحمن لکونه فی خارج الوقت.

ثم إنّ هذه المسأله أعنی الانحراف الکثیر المنکشف خارج الوقت ذات قولین: فالمشهور عدم وجوب الإعاده، و اختاره المحقق فی الشرائع «۱» و غیره. و ذهب جمع منهم الشیخان «۲» و غیر واحد من الأعلام إلی وجوب الإعاده.

فعلی المشهور تنطبق الکبری المزبوره علی المقام، إذ لو قدّمنا صحیح عبد الرحمن و قیّدنا عدم الإعاده فی صحیح معاویه بما إذا کان الانکشاف خارج الوقت یلزم منه طرح العنوان و إلغاء خصوصیه ما بین المشرق و المغرب المأخوذه فی صحیح معاویه، إذ المفروض عدم وجوب الإعاده فی خارج الوقت و إن کان الانحراف کثیراً فضلًا عن الیسیر، فلا یبقی لهذا العنوان دخل فی نفی الإعاده فتلزم اللغویه کما أُفید.

و أما بناءً علی القول الآخر أعنی وجوب الإعاده حینئذ الذی ذهب إلیه جمع کثیر کما عرفت فلا تلزم اللغویه للتحفظ حینئذ علی عنوان ما بین المشرق و المغرب، إذ المفروض اختصاص عدم الإعاده به دون الانحراف الکثیر، فیتعارض الإطلاقان من دون ترجیح فی البین، لعدم الموجب لتقیید أحدهما دون الآخر، و بعد التساقط یرجع فی کلا موردی ماده الاجتماع إلی عمومات الفوق القاضیه باعتبار الاستقبال کما لا یخفی.

و الصحیح فی الجواب عن صاحب الحدائق أن یقال:

أمّا أوّلًا: فبأن الطائفه الأُولی کصحیح معاویه لا- إطلاق لها بحیث یشمل الانحراف المنکشف فی الوقت و خارجه حتی تقع المعارضه بینها و بین الطائفه الثانیه بالعموم من وجه، بل هی ظاهره فی خصوص الأول، فإنّ المتراءی من قوله فی

الصحيح: «عن الرجل يقوم فى الصلاه ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى ...» إلخ «۳» أن الانكشاف إنّما هو بعد الفراغ عن الصلاه، الظاهر فى بقاء

---

(۱) الشرائع ۱: ۸۰.

(۲) لاحظ المقنعه: ۹۷، النهايه: ۶۴، المبسوط ۱: ۸۰.

(۳) تقدمت فى ص ۴۰.

....

الوقت بعدُ، لانصرافه إلى التبيّن الحادث عقيب الفراغ بلا فصل معتد به، فلا يشمل ما إذا كان الفراغ من الصلاه مساوقاً لخروج الوقت الذى هو فرض نادر كما لا يخفى.

و أظهر منه موثقه عمار عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «فى رجل صلّى على غير القبله فيعلم و هو فى الصلاه قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجّهاً فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبله ساعه يعلم، و إن كان متوجهاً إلى دبر القبله فليقطع الصلاه ثم يحوّل وجهه إلى القبله ثم يفتتح الصلاه» «۱».

فانّ الانكشاف أثناء الصلاه كالصريح فى كونه قبل خروج الوقت، فحملها على ما لو اتفق خروج الوقت فى الأثناء كى يكون الانكشاف بعده الذى هو فرض نادر جدّاً فى غايه البعد. و من الضرورى عدم الفرق فى الحكم المزبور بين أبعاض الصلاه و جملتها، لاشتراط الاستقبال فى تمام الأجزاء.

و بالجمله: فهذه النصوص ظاهره فى كون الانكشاف قبل خروج الوقت فلا تعارض بينها و بين الطائفه الثانيه المفصّله بين الوقت و خارجه إلا بالإطلاق و التقييد، حيث إنّ هذه دلّت على وجوب الإعاده فى الوقت مطلقاً فتحمل على الانحراف الكثير البالغ حدّ المشرق و المغرب فما زاد بقرينه الطائفه الأُولى النافيه للإعاده مع كون الانحراف فيما بين المشرق و المغرب، و أمّا بالإضافه إلى القضاء فلا تعارض أصلًا، لتباين الموضوعين

كما عرفت.

و الحاصل: أنّ النسبه بين الدليلين عموم و خصوص مطلق، لا من وجه حتى يتعارضان.

و أما ثانياً: و هو العمده فبحكومه الطائفه الأُولى على الثانيه فلم يرد النفى و الإثبات على موضوع واحد بل موضوعين، فلا تعارض فى البين.

و ذلك لأنّ المستفاد من قوله (عليه السلام) فى صحيح معاويه: «قد مضت

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۵/ أبواب القبله ب ۱۰ ح ۴.

....

صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» «۱» أنّ الوجه فى المضى و عدم الإعاده مع الانحراف اليسير ليس هو التعبد المحض و الاجتزاء بغير الواجب عن الواجب فى مقام الامتثال، بل لأجل أنّه قد أتى بالواجب على ما هو عليه لمكان الاتساع فى أمر القبله، و أنّها عباره عما بين المشرق و المغرب، فلا مقتضى للإعاده لأنّه صلى إلى القبله نفسها بعد الاتساع فى موضوعها فيكون ذلك شارحاً للمراد من القبله فى الطائفه الثانيه الواقعه فى كلام الإمام (عليه السلام) نفسه فى بعض تلك الأخبار كصحيح عبد الرحمن و غيره «۲» و أنّ المراد بقوله (عليه السلام) فى الصحيح: «إذا صليت و أنت على غير القبله ..» إلخ هو على غير القبله المتسعه الشامله لما بين المشرق و المغرب، المفسّره بذلك فى تلك الأخبار، بأن صلى إلى نفس نقطتى الشرق و الغرب أو مستدبراً، فالموضوعان فى الطائفتين متباينان، إذ الأُولى دلّت على نفى الإعاده لأنّه صلّى إلى القبله و الثانيه تضمنت وجوب الإعاده لمن صلّى إلى غير القبله، فأى تعارض بينهما بعد تعدد الموضوع.

و بالجمله: فالمتحصّل من الطائفتين أنّ من صلى إلى ما بين المشرق و المغرب مخطئاً أو غافلًا على تفصيل مر «۳» فلا مقتضى

للإعاده لا فى الوقت و لا فى خارجه، لأنّه صلّى إلى القبله المتسعه نفسها. و أمّا لو صلّى مستدبراً أو إلى نفس النقطتين فتجب عليه الإعاده فى الوقت دون خارجه. فالأقوى ما عليه المشهور.

بقى شى ء: و هو أن مقتضى النصوص المتقدمه بأجمعها نفى القضاء كما عرفت لكن قد يحكى عن بعض وجوبه استناداً إلى خبر معمر بن يحيى قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن رجل صلى على غير القبله ثم تبينت القبله و قد

---

(١) تقدم ذكره ص ۴٠.

(٢) الوسائل ۴: ٣١۵/ أبواب القبله ب ١١ ح ١، ٣.

(٣) فى ص ٣٩ فما بعد.

....

دخل وقت صلاه أُخرى، قال: يعيدها قبل أن يصلى هذه التى قد دخل وقتها» «١».

و فيه أوّلًا: أنّ الخبر ضعيف، فانّ الرجال المذكورين فى السند و إن كانوا ثقات إلا أنّ طريق الشيخ إلى الطاطرى ضعيف «٢» لاشتماله على على بن محمد ابن الزبير القرشى و لم يوثق.

و ثانياً: أنّ الوقت المذكور فى الخبر إن كان المراد منه وقت الفضيله فى المترتبتين كالظهرين و العشاءين كما هو الظاهر لكون المتداول فى الأزمنه السابقه توزيع الصلوات على الأوقات الخمسه، فكان يعبّر عن حلول وقت فضيله الصلاه بدخول وقتها و يعضده عدم التصريح فى الخبر بخروج وقت الاولى، و كذا قوله: «قبل أن يصلّى هذه التى ..» إلخ المشعر بترتبها على السابقه. فالروايه حينئذ أجنبيه عن القضاء رأساً، بل هى متعرضه لحكم الإعاده عند الانحراف المنكشف فى الوقت كما هو ظاهر، فتكون موافقه للنصوص المتقدمه.

و إن كان المراد به وقت صلاه أُخرى غير مترتبه على الاولى كالمغرب بالإضافه إلى الظهرين و إن كان ذلك بعيداً عن

ظاهر الخبر كما عرفت فلا مناص من حمل الإعاده على الاستحباب «۳» جمعاً بينها و بين النصوص المتقدمه و فيها الصحاح المصرحه بنفى القضاء، لعدم مقاومه هذه مع تلك النصوص

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۳/ أبواب القبله ب ۹ ح ۵.

(۲) التهذيب ۱۰ (المشيخه): ۷۶.

(۳) و لا ينافى ذلك ما تكرّر منه «دام ظله» من استقرار المعارضه بين قوله «يعيد» و «لا يعيد» الوارد فى دليلين و امتناع الجمع بالحمل على الاستحباب، من جهه أن الأمر بالإعاده إرشاد إلى فساد العمل و بقاء الأمر الأول، و لا معنى لاستحباب الفساد، و ذلك لأنّ ما ذكر إنما هو فيما إذا كان الأمر بالإعاده فى الوقت دون خارجه كما فى المقام، للقطع حينئذ بسقوط الأمر المتوجه فى الوقت على أى حال كما لا يخفى، و معه لا مجال لدعوى الإرشاد إلى بقاء الأمر المستتبع لفساد العمل.

و عليه فقوله «يعيد» كقوله صلّ، يتضمن الأمر المولوى القابل للحمل على الاستحباب كما أفاده (دام ظله) بعد الدرس.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۵۱

و لو كان فى الأثناء مضى ما تقدم و استقام فى الباقى (۱) من غير فرق بين بقاء الوقت و عدمه، لكن الأحوط الإعاده فى غير المخطئ فى اجتهاده مطلقاً.

المستفيضه. فالقول بوجوب القضاء ساقط جدّاً.

(۱) على المشهور، بل لا خلاف كما نص عليه جماعه، فلا فرق فى الحكم المزبور بين أبعاض الصلاه و جملتها.

و يشهد له صريحاً موثق عمار عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «فى رجل صلّى على غير القبله فيعلم و هو فى الصلاه قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجهاً فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبله ساعه يعلم و إن

كان متوجهاً إلى دبر القبله فليقطع الصلاه ثم يحوّل وجهه إلى القبله ثم يفتتح الصلاه» «۱» و دلالته على انسحاب الحكم المزبور إلى الأثناء ظاهره.

نعم، قد يتوهم منافاته لخبر القاسم بن الوليد قال: «سألته عن رجل تبيّن له و هو فى الصلاه أنّه على غير القبله، قال: يستقبلها إذا ثبت ذلک، و إن كان فرغ منها فلا يعيدها» «۲» حيث دلّ بإطلاقه على البطلان و استقبال الصلاه عند الانحراف.

و فيه: مضافاً إلى ضعف سنده بقاسم بن الوليد، فإنّه مهمل فى كتب الرجال، أنّ المنافاه مبتيّه على إرجاع الضمير فى «يستقبلها» إلى الصلاه، أى يستفتح الصلاه إلى القبله و يستأنفها فيدل حينئذ على البطلان، لكنّه خلاف الظاهر، بل مقتضى عود الضمير إلى الأقرب إرجاعه إلى القبله، أى يتوجه حينئذ إلى القبله و يتم الصلاه، فيوافق الموثق حينئذ، غايته تقييد الإطلاق بما إذا كان الانحراف ما بين المشرق و المغرب بقرينه التصريح به فى الموثق. فالخبر لولا ضعف سنده معاضد للموثق لا معارض له كما لا يخفى.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۱۵/ أبواب القبله ب ۱۰ ح ۴.

(۲) الوسائل ۴: ۳۱۴/ أبواب القبله ب ۱۰ ح ۳.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۵۲

....

ثم إنّه لو التفت فى الأثناء إلى استدباره أو انحرافه إلى نقطتى المشرق و المغرب لا إشكال حينئذ فى البطلان و لزوم استئناف الصلاه بمقتضى الموثق المتقدم مع سعه الوقت لذلک، و أما لو لم يسع للإعاده كما لو التفت إلى استدباره و هو فى التشهد الأخير من صلاه العصر مثلًا، و كان الوقت ضيقاً بحيث لو أراد الاستئناف لم يدرک الوقت حتى بمقدار ركعه فهل الصلاه حينئذ محكومه بالصحه فيتمها مستقبلًا، أو أنها باطله فيقضيها خارج

الوقت؟ وجهان بل قولان، اختار أولهما المحقق الهمدانى (قدس سره) «۱» و جماعه، بل ذكر (قدس سره) أنّه لو لم يتمكن من الاستقامه و رعايه الاستقبال فى بقيه الصلاه لمانع خارجى فاضطر إلى إيقاع الصلاه بتمامها مستدبراً صحت، و سقط اشتراط الاستقبال، فضلًا عن مثل المقام الذى يتمكن فيه من رعايته فى بقيه الأجزاء فيستعدل و يتم مستقبلًا.

و أفاد (قدس سره) فى وجهه أنّ الأمر حينئذ دائر بين رعايه الوقت أو الاستقبال، و لا ريب أنّ الأول أولى، لما ثبت أنّ الصلاه لا تسقط بحال، فيتعين عليه إتمام الصلاه تحفّظاً على الوقت، و لا يسوغ له القطع و القضاء خارجه لإدراك القبله، لتقدم الأول على الثانى لدى المزاحمه.

و بالجمله: اشتراط الاستقبال مختص بحال التمكن، فما صدر منه قبل استبانه الخطأ قد وقع صحيحاً، لكونه معذوراً حال الفعل من رعايه الاستقبال عذراً مستوعباً لتمام الوقت، لأجل عدم تمكنه من إعادته أداءً على الفرض، و أمّا بعد الاستبانه فتجب الاستقامه مع التمكن و تصحّ الصلاه، لعدم الإخلال بالشرط حينئذ فى شى ء من الأجزاء.

و أمّا موثّق عمّار المتضمّن لإطلاق الأمر بالقطع فهو منصرف أو مصروف عن مثل الفرض، جمعاً بين الأدلّه.

---

(۱) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۱۴ السطر ۲۹.

....

لكن الظاهر هو الوجه الثانى فيحكم بالبطلان و وجوب القضاء، و لا يتم شى ء مما أُفيد، فانّ موثق عمار المتضمن للأمر بالقطع الراجع إلى فساد الأجزاء السابقه و عدم صلاحيتها لانضمام اللاحقه بها غير قاصر الشمول للفرض، و لا نعرف وجهاً للانصراف أو الصرف، فإنّه قد تضمّن حكمين «۱»: وجوب القطع و لزوم التوجه إلى القبله و افتتاح الصلاه. و الحكم الثانى و إن سلّم انصرافه

عن مثل المقام، لكن لا مقتضى لرفع اليد عن إطلاق الأول كما لا يخفى. و بمقتضاه يحكم بالفساد كما عرفت.

و اشتراط الاستقبال و إن كان مختصاً بحال التمكن كما ذكر لكنّه متمكن منه عند الشروع فى الصلاه على الفرض، غايته أنّه غفل أو أخطأ فاستدبر بزعم القبله، و لا دليل على تحقق العذر المسقط للتكليف بمثل ذلك ما لم يستوعب الوقت، أى تستمر هذه الحاله إلى آخر الوقت بحيث يكون الانكشاف خارجه، فانّ هذا هو الذى يسقط معه الاشتراط بمقتضى الأخبار «۲» و هو منفى فى مفروض البحث لكون الانكشاف قبل خروج الوقت.

و عليه فما صدر عنه قبل استبانه الخطأ غير محكوم بالصحه واقعا، و لا يجزئ عن الواجب بعد ما عرفت من بقاء الأمر بالاستقبال و عدم عروض المسقط له.

---

(۱) لعل المنساق من الموثقه انّ الحكمين مترابطان فلا- يحكم بالقطع إلا- فى مورد محكوم فيه بالافتتاح، و بما أنّ الظاهر من افتتاح الصلاه بقاء الوقت و افتتاحها أداءً المتعذر فى المقام حسب الفرض فلا جرم كانت الموثقه منصرفه عنه.

(۲) الوارد فى تلك الأخبار التى منها صحيحه عبد الرحمن الآ-تيه فى التعليق الآتى هكذا «و أنت فى وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد» و ظاهر المقابله أنّ المراد بفوات الوقت ما يقابل بقاءه الذى حكم فيه بالإعاده، و بما أنّ المراد بالبقاء وجود وقت قابل للإعاده و صالح للأمر بها فيه فلا جرم يراد بالفوات فوات وقت الإعاده لا لزوم كون الانكشاف خارج الوقت، و عليه فلا قصور فى شمولها للمقام.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۵۴

و إن كان منحرفاً إلى اليمين و اليسار أو إلى الاستدبار فان كان مجتهداً مخطئاً أعاد فى

الوقت دون خارجه، و إن كان الأحوط الإعاده مطلقاً، لا سيما فى صوره الاستدبار، بل لا ينبغى أن يترك فى هذه الصوره [١]، و كذا إن كان فى الأثناء، و إن كان جاهلًا أو ناسياً أو غافلًا فالظاهر وجوب الإعاده فى الوقت و خارجه [٢] (١).

و حديث عدم سقوط الصلاه بحال لا يجدى فى تصحيحه، فإنه أجنبى عن المقام، إذ ليس شأنه إلا إثبات الأمر بالصلاه الفاقده للشرط لدى المزاحمه بينه و بين الوقت، فهو لا- يتكفّل إلا لإحداث الأمر بالفاقد و إيجاده فى هذا الظرف، لا لتصحيح العمل السابق الصادر حينما وقع سليماً عن المزاحمه و كان فقده للشرط لأجل الغفله أو الخطأ و نحوهما كما لا يخفى، هذا.

و مع الغض عما ذكر و تسليم انصراف الموثق عن المقام فالمرجع حينئذ عموم قوله (عليه السلام): «لا صلاه إلا إلى القبله» «١» المقتضى لفساد الصلاه فى الفرض و لزوم إعادتها مستقبلًا، إذ الخارج عن العموم فى الانحراف الكثير الذى هو محل البحث ما إذا كان الانكشاف خارج الوقت بمقتضى النصوص «٢» النافيه للقضاء فيما إذا استبان فى غير الوقت، و لا ريب فى عدم شمول ذلك لمثل الفرض، لكون الانكشاف فى الوقت على الفرض، فالمرجع هو العموم المزبور المقتضى للبطلان.

(١) أمّا وجوب الإعاده فى الوقت فى الانحراف الكثير سواء كان إلى اليمين و اليسار أو الاستدبار فلا إشكال فيه، لجمله وافره من النصوص التى تقدم

---

[١] لا بأس بتركه.

[٢] لا يبعد عدم وجوب القضاء فى غير الجاهل بالحكم.

---

(١) الوسائل ۴: ٣١٢/ أبواب القبله ب ٩ ح ٢.

(٢) الآتيه بعد قليل.

....

بعضها «١»، و أمّا عدم وجوب القضاء فهو المشهور المنصور،

لتلك النصوص المفصّله بين الوقت و خارجه فى الإعاده و عدمها، و سنذكر بعضها، و لا يخفى الباقى على المراجع.

إنّما الكلام فى أنّ هـذا الحكم هل يختص بالمجتهد المخطئ كما ذكره فى المتن أو يعمه و الغافل، و كذا الجاهل بالموضوع أو ناسيه؟ و أمّا الجاهل بالحكم أو ناسيه أو المتردد فقد سبق «٢» خروجه عن منصرف النصوص.

الظاهر هو الثانى، إذ لا مقتضـى للتخصـيص بعـد إطلاق الأخبار التى منها صـحيحه عبـد الرحمن عن أبى عبـد اللّه (عليه السـلام) «قال: إذا صـليت و أنت على غير القبله و اسـتبان لک أنّک صليت و أنت على غير القبله و أنت فى وقت فأعد و إن فاتک الوقت فلا تعد» «٣» فإنّها بإطلاقها تعم المجتهد و غيره.

و نحوها صـحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) «قال: إذا صليت على غير القبله فاستبان لک قبل أن تصبح أنّک صليت على غير القبله فأعد صلاتک» «۴» فان عدم الإعاده بعد الإصـباح و خروج وقت العشاءين المسـتفاد من المفهوم مطلق يعم المجتهد و غيره.

و لا نعرف وجهاً للتخصيص الذى ذكره فى المتن عدا التقييد بالاجتهاد أو التحرى فى روايتين:

إحداهما: صـحيحه سـليمان بن خالد قال «قلت لأبى عبد اللّه (عليه السـلام): الرجل يكون فى قفر من الأرض فى يوم غيّم فيصلى لغير القبله، ثم يضـحى فيعلم أنّه صلى لغير القبله كيف يصنع؟ قال: إن كان فى وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده» «۵».

---

(١) فى ص ۴٠، ۴۴ و غيرهما.

(٢) فى ص ۴٠ ۴٣.

(٣) الوسائل ۴: ٣١۵/ أبواب القبله ب ١١ ح ١.

(۴) الوسائل ۴: ٣١۶/ أبواب القبله ب ١١ ح ٣.

(۵) الوسائل ۴: ٣١٧/ أبواب القبله ب ١١

ح ۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۵۶

....

و فیه: أنّ ذکر الاجتهاد لیس لخصوصیه فیه، بل لأجل أنّ المفروض فی السؤال أنّ الرجل فی قفر من الأرض و الیوم غیّم، و بطبیعه الحال یتحری المتصدی للصلاه و یفحص عن القبله فی مثل هذا الظرف، فتخصیص الاجتهاد بالذکر لکونه جاریاً مجری الغالب، فلا یدلّ علی المفهوم حتی یتقید به الإطلاق المزبور لو قلنا بثبوت المفهوم الاصطلاحی للقید.

الثانیه: صحیحه الحلبی عن أبی عبد اللّه (علیه السلام): «فی الأعمی یؤم القوم و هو علی غیر القبله، قال: یعید و لا یعیدون، فإنّهم قد تحروا» «۱» فانّ تعلیل إعادته دونهم بتحرّیهم دونه یدلّ علی دوران الصحه مدار التحری و الاجتهاد، فبدونه تجب الإعاده، و مقتضی الإطلاق عدم الفرق بین الوقت و خارجه.

و فیه: أنّ ظاهر الصحیح أنّ الانکشاف للأعمی إنّما کان فی الوقت و بعد الفراغ من الصلاه، من جهه أخبار المأمومین إیّاه الذین قد تحروا فلا یشمل خارج الوقت.

و یعضده التصریح بالتفصیل بین الوقت و خارجه فی صحیحه أبی بصیر الوارده فی الأعمی عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال: «الأعمی إذا صلّی لغیر القبله فإن کان فی وقت فلیعد، و إن کان قد مضی الوقت فلا یعید» «۲».

و بالجمله: فالصحیحه أجنبیه عن القضاء الذی هو محلّ الکلام، بل هی خاصه بالإعاده فی الوقت فتحمل علی الانحراف الکثیر، للنصوص المتقدمه النافیه للإعاده فی الوقت مع الانحراف الیسیر و إن لم یتحرّ کأن کان غافلًا و نحوه کما مرّ «۳»، إذ لا یحتمل اختصاص الأعمی بحکم دون غیره.

و کیف کان، فالإطلاق المتقدم محکّم بعد سلامته عما یصلح للتقیید، و لأجله یحکم بشمول الحکم للمجتهد و غیره کما عرفت.

---

(۱) الوسائل

۴: ۳۱۷/ أبواب القبله ب ۱۱ ح ۷.

(۲) الوسائل ۴: ۳۱۸/ أبواب القبله ب ۱۱ ح ۹.

(۳) فی ص ۳۹ فما بعد.

[مسأله ۲: إذا ذبح أو نحر إلى غير القبله عالماً عامداً حرم المذبوح و المنحور]

[۱۲۵۱] مسأله ۲: إذا ذبح أو نحر إلى غير القبله عالماً عامداً حرم المذبوح و المنحور، و إن كان ناسياً أو جاهلًا أو لم يعرف جهه القبله لا يكون حراماً (۱).

---

(۱) قد عرفت فيما سبق اعتبار الاستقبال فی الذبيحه «۱» بل عرفت أن الأقوى اعتباره فی الذابح أيضاً «۲»، للنص الصحيح الدال عليه كما مرّ.

و كيف كان، فهل يختص هذا الحكم بصوره العلم و العمد، فلا يعتبر الاستقبال مع الخطأ فی الاجتهاد أو الاعتقاد أو الجهل أو النسيان، أو يعم جميع الصور؟

المشهور بل المتسالم عليه بين الأصحاب هو الأول. إنما الكلام فی مستنده فنقول:

لا ينبغی الإشكال فی حلّيه الذبيحه إذا ذبحها إلى غير القبله ناسياً أو مخطئاً للتصريح فی النصوص بعدم البأس إذا لم يتعمّد، التی منها صحيحه علی بن جعفر قال: «سألته عن الرجل يذبح على غير القبله، قال: لا بأس إذا لم يتعمد» «۳» و نحوها غيرها كما لا ينبغی الإشكال فی الحليه إذا ذبح و لم يتمكن من معرفه جهه القبله فكان جاهلًا بالموضوع، لعدم صدق التعمد حينئذ كسابقه.

إنما الإشكال فيما إذا ذبح لغير القبله جاهلًا بالحكم، فانّ فی إلحاقه بالجاهل بالموضوع تأملًا، لقصور النصوص المتقدمه عن شموله، فانّ الجاهل بالحكم عامد فی الموضوع، أی يصدر عنه الذبح إلى غير القبله عن قصد و اختيار، فهو يعلم أنّه يذبح إلى جهه المشرق مثلًا أو دبر القبله مثلًا، و إن كان منشؤه الجهل بالحكم، فلا يكون مندرجاً فی تلك النصوص النافيه للبأس إذا لم يتعمد،

هذا.

و قد استدل فى الجواهر «۴» للإلحاق بوجهين:

---

(۱) فى ص ۳۶.

(۲) فى ص ۳۶.

(۳) الوسائل ۲۴: ۲۸/ أبواب الذبائح ب ۱۴ ح ۵.

(۴) الجواهر ۳۶: ۱۱۱.

....

أحدهما: روايه دعائم الإسلام: «فى من ذبح لغير القبله: إن كان خطأً أو نسى أو جهل فلا شى ء عليه، و تؤكل ذبيحته، و إن تعمّد ذلك فقد أساء، و لا نحبّ أن تؤكل ذبيحته تلك إذا تعمّد» «۱».

و المذكور فى الجواهر «يجب» بدل «نحب» و هو غلط، و الصحيح هو الثانى كما أثبته المحدث النورى فى المستدرك.

و كيف كان، فقد ذكر (قدس سره) أنّ الجهل المذكور فى الخبر مطلق يشمل الحكم و الموضوع.

و فيه أوّلًا: أنّ الخبر ضعيف السند بالإرسال، و لم يعلم استناد فتوى المشهور إليه كى ينجبر به الضعف لو سلّم كبرى الانجبار، لاحتمال استنادهم إلى الوجه الآتى.

و ثانياً: مع الغض عما ذكر لا مناص من اختصاص الجهل بالموضوع، بقرينه المقابله بينه و بين التعمد المذكور فى ذيل الخبر، إذ الجاهل بالحكم أيضاً عامد كما عرفت آنفاً، فلا إطلاق للجهل بالنسبه إلى الحكم و إلا لما صحّ التقابل كما لا يخفى.

ثانيهما: صحيحه محمد بن مسلم: «عن رجل ذبح ذبيحه فجهل أن يوجهها إلى القبله، فقال (عليه السلام): كُلْ منها، فقلت له: فإنّه لم يوجهها، فقال (عليه السلام): فلا تأكل منها» «۲».

فذكر (قدس سره) أنّها تحتمل وجهين:

الأول: أنّ الجامع بين السؤالين هو الذبح جاهلًا بالقبله، و افتراقهما أنّ السؤال الأوّل عما لو صادف القبله اتفاقاً فحكم (عليه السلام) بجواز الأكل حينئذ، و السؤال الثانى عما لو لم يصادف فأجاب (عليه السلام) بالمنع. فقوله:

---

(١) المستدرك ١۶: ١٣٨/ أبواب الذبائح ب ١٢ ح ٢، دعائم

الإسلام ۲: ۱۷۴/ ۶۲۶.

(۲) الوسائل ۲۴: ۲۷/ أبواب الذبائح ب ۱۴ ح ۲.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۵۹

....

«فإنّه لم یوجهها» أی لم یتحقق الاستقبال، قبال الفرض الأوّل الذی تحقق فیه صدفه. و علیه فالصحیحه تدلّ علی خلاف المطلوب، لدلالتها حینئذ علی المنع عن الأکل لو ذبح لغیر القبله جهلًا.

الثانی: أنّ الجامع بینهما هو الذبح لغیر القبله، و المقابله بینهما باعتبار أنّ السؤال الأول عما لو صدر الذبح عن جهل فحکم (علیه السلام) بالجواز و الثانی عما لو صدر عن علم و عمد فحکم بالمنع، فقوله: «فإنّه لم یوجهها» أی تعمّد الذبح لغیر القبله عالماً. و علی هذا تدل الصحیحه علی المطلوب، لدلالتها علی حلیه ما ذبح لغیر القبله جاهلًا.

ثم رجّح (قدس سره) الاحتمال الثانی، لموافقته لفتوی المشهور.

و لیت شعری بعد فرض تساوی الاحتمالین و تکافئهما فهل یقدّم أحدهما لمجرد المطابقه مع فتوی المشهور. نعم، لو علم استنادهم إلیها و أنّهم استظهروا منها الاحتمال الثانی بما أنّهم من أهل العرف صح الترجیح، لکشفه حینئذ عن ظهور الصحیحه فی ذلک، لکن الاستناد غیر ثابت.

و الصحیح أن یقال: إنّ الصحیحه فی حدّ نفسها ظاهره فی الاحتمال الثانی لضعف الأوّل غایته، إذ من المستبعد جدّاً أنّ محمد بن مسلم علی جلالته یجهل حلّیه ما ذبح إلی القبله و إن کان عن جهل، بحیث یحتاج إلی السؤال عمّا لو ذبح الجاهل و صادف القبله، أ فهل تری أنّه یحتمل اعتبار العلم فی الحکم بالحلّیه مع أنّه غیر معتبر حتی فی العبادات المفتقره إلی نیه التقرب فضلًا عن مثل الذبح الذی هو عمل توصّلی، فإن من صلّی متستراً متطهراً فی غیر الحریر یحکم بصحه صلاته و إن کان جاهلًا باعتبار

هذه الأمور و نحوها فى الصلاه بلا إشكال.

و بالجمله: فالنصوص المتقدمه و إن كانت قاصره الشمول للجاهل بالحكم لكن هذه الصحيحه تدل بظاهرها على انسحاب الحكم بالنسبه إليه أيضاً، فهى المستند فى التعميم.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٦٠

و كذا لو تعذّر استقباله كأن يكون عاصياً أو واقعاً فى بئرٍ أو نحو ذلك مما لا يمكن استقباله، فإنّه يذبحه و إن كان إلى غير القبله (١).

---

(١) بلا خلاف فيه، لجمله من النصوص التى منها صحيح الحلبى قال «قال أبو عبد اللّه (عليه السلام): فى ثور تعاصى فابتدره قوم بأسيافهم و سمّوا فأتوا علياً (عليه السلام) فقال: هذه ذكاه وحيّه (أى سريعه) و لحمه حلال» «١».

و روايه زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن بعير تردّى فى بئر فذبح من قبل ذنبه، فقال: لا بأس إذا ذكر اسم اللّه عليه» «٢» و غيرهما.

فانّ هذه الروايات و إن سيقت لبيان عدم اعتبار وقوع الذبح و النحر فى المذبح و المنحر و أنّه يجوز القتل كيف ما اتفق فيما إذا استعصى الحيوان و عرضه الجنون أو وقع فى بئر بحيث امتنع ذبحه و نحره من الموضع المعيّن، لكن يستفاد منها بالالتزام عدم اعتبار الاستقبال أيضاً، لعدم التمكّن عاده من رعايته فى هاتين الحالتين، فالحكم بالجواز مطلقاً يكشف عن عدم اعتباره أيضاً كما هو ظاهر.

بل يمكن أن يقال: إنّ النصوص السابقه التى أُنيط فيها التحريم بتعمد ترك الاستقبال بنفسها قاصره الشمول للمقام، لعدم صدق العمد مع استعصاء الحيوان أو وقوعه فى البئر، إذ التعمد نحو الفعل عباره عن صدوره عن قصد و اختيار، فلا بدّ و أن يكون كلا الطرفين الفعل و الترك مقدوراً للمكلّف كى يصدر

أحدهما عن اختياره، و المفروض عدم التمكّن من استقبال الحيوان عند جنونه أو وقوعه فى البئر، فهو مضطر فى ترك الاستقبال، فلا يصدر ذلك عن الاختيار الذى هو الموضوع للحرمه فى الأخبار.

و بالجمله: فالمقتضى للحرمه قاصر فى حدّ نفسه، مضافاً إلى وجود المانع و هى هذه النصوص كما عرفت.

---

(١) الوسائل ٢۴: ١٩/ أبواب الذبائح ب ١٠ ح ١.

(٢) الوسائل ٢۴: ٢١/ أبواب الذبائح ب ١٠ ح ۶.

[مسأله ٣: لو ترك استقبال الميت وجب نبشه ما لم يتلاش و لم يوجب هتك حرمته]

[١٢۵٢] مسأله ٣: لو ترك استقبال الميت وجب نبشه ما لم يتلاش و لم يوجب هتك حرمته، سواء كان عن عمد أو جهل أو نسيان كما مرّ سابقاً (١).

---

(١) تقدّم فى محلّه وجوب الاستقبال بالميت فى قبره «١» و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين دفنه و عدمه، و عليه فمع الدفن جهلًا أو نسياناً أو عصياناً يجب النبش مقدمه للاستقبال الواجب و لا يعارضه دليل حرمه النبش، فإنّه لبّى و هو الإجماع المستند إلى الهتك و المتيقّن منه غير المقام، فإطلاق الدليل الأول محكّم، على أنّه لا هتك فى مثل هذا النبش كما لا يخفى.

نعم، يستثنى من ذلك موردان:

أحدهما: ما لو تلاشى الميت فإنّه لا مقتضى حينئذ للنبش ليستقبل به، لعدم صدق عنوان الميت الذى هو موضوع للحكم، و إنّما هى عظام مجتمعه، على أنّه مع التلاشى يتعذر استقباله.

الثانى: ما لو استلزم النبش هتك حرمته الذى هو حرام بلا إشكال، فإنّ حرمه المؤمن ميتاً كحرمته حياً، و قد دلّت النصوص الكثيره على حرمه إيذاء المؤمن و هتكه «٢» فتقع المزاحمه حينئذ بين وجوب الاستقبال به و حرمه هتكه، و لا شك أنّ الثانى أهم، لا أقلّ من كونه محتمل الأهميه فيقدّم، و

اللّه سبحانه أعلم.

---

(۱) شرح العروه ۹: ۲۹۵.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۶۴/ أبواب أحكام العشره ب ۱۴۵ ۱۴۸ و غيرها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۶۲

[فصل فى الستر و الساتر]

اشاره

فصل فى الستر و الساتر اعلم أن الستر قسمان: ستر يلزم فى نفسه، و ستر مخصوص بحاله الصلاه.

[فالأوّل: ستر يلزم فى نفسه]

اشاره

فالأوّل: يجب ستر العورتين (۱) القبل و الدبر على كلّ مكلّف من الرجل و المرأه عن كلّ أحد من ذكر أو أنثى و لو كان مماثلًا، محرماً أو غير محرم و يحرم على كلّ منهما أيضاً النظر إلى عوره الآخر، و لا يستثنى من الحكمين إلا الزوج و الزوجه، و السيد و الأمه إذا لم تكن مزوجه و لا محلّله [۱]، بل يجب الستر عن الطفل المميز خصوصاً المراهق، كما أنّه يحرم النظر إلى عوره الطفل المراهق، بل الأحوط ترك النظر إلى عوره المميّز، و يجب ستر المرأه تمام بدنها عمن عدا الزوج و المحارم (۲) إلا الوجه و الكفين مع عدم التلذذ و الريبه، و أمّا معهما فيجب الستر و يحرم النظر حتى بالنسبه إلى المحارم و بالنسبه إلى الوجه و الكفين.

---

(۱) تقدّم الكلام حول وجوب ستر العورتين على كل مكلف من كلّ ناظر و كذا حرمه النظر إليهما فى أحكام الخلوه فلاحظ «۱».

(۲) ينبغى التكلّم فى جهات:

الاولى: لا إشكال فى وجوب ستر المرأه تمام بدنها مع قطع النظر عن الوجه و الكفين عمن عدا الزوج و المحارم إجماعاً، بل و ضروره. و يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى:

---

[۱] بل و لا ذات عده.

---

(۱) شرح العروه ۴: ۳۱۶ فما بعد.

....

وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّٰا لِبُعُولَتِهِنَّ ... «۱»، و قوله تعالى «۲» وَ الْقَوٰاعِدُ مِنَ النِّسٰاءِ اللّٰاتِی لٰا يَرْجُونَ نِكٰاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنٰاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيٰابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجٰاتٍ بِزِينَةٍ «۳».

أمّا الأُولى فدلالتها ظاهره، و قد ورد

فی صحیح الفضیل تفسیرها بأنّ ما دون الخمار و ما دون السوار من الزینه «۴»، و کذا الثانیه، فان نفی الجناح عن القواعد خاصه یقتضی ثبوته لغیرهن، بل المراد بالثیاب خصوص الخمار و الجلباب کما ورد فی تفسیرها فی صحیح الحلبی و غیره «۵»، فلا یجوز وضع غیرهما للقواعد أیضاً.

و من السنّه جمله وافره من النصوص الوارده فی الموارد المتفرقه کما لا تخفی علی المراجع، التی منها صحیح البزنطی عن الرضا (علیه السلام) قال: «سألته عن الرجل یحلّ له أن ینظر إلی شعر أُخت امرأته؟ فقال: لا، إلا أن تکون من القواعد، قلت له: أُخت امرأته و الغریبه سواء؟ قال: نعم ...» إلخ «۶».

الجهه الثانیه: یستثنی عمّن یجب تستر المرأه عنه الزوج و المحارم، بلا خلاف و لا إشکال کما صرح به فی الآیه الأُولی. نعم، لم یذکر فی الآیه الأعمام و الأخوال و الأصهار مع أنّهم من المحارم بلا إشکال. لکن یدلّ علیه مضافاً إلی السیره القطعیه أنّه یمکن استفاده حکم الأوّلین من نفس الآیه المبارکه لاستثناء ابنی الأخ و الأُخت فیها المقتضی لاستثناء العم و الخال أیضاً، لوحده النسبه من الطرفین، فإنّ المرأه إذا لم یجب تسترّها عن ابن أخیها و ابن أُختها

---

(۱) النور ۲۴: ۳۱.

(۲) لعلّ التعبیر ب (لا یَرْجُونَ) بدل لا یرغبن إشاره إلی أنّ القواعد لا زلن راغبات فی النکاح و لا یکرهنه قط. نعم، ربما یئسن من أن یرغب فیهن أحد، فهنّ لا یرجون النکاح حینئذٍ لا أنّه لا یرغبن فیه.

(۳) النور ۲۴: ۶۰.

ج ۱۲، ص: ۶۳

(۴) الوسائل ۲۰: ۲۰۰/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۱۰۹ ح ۱.

(۵) الوسائل ۲۰: ۲۰۲/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۱۱۰ ح ۲ و غيره.

(۶) الوسائل ۲۰: ۱۹۹/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۱۰۷ ح ۱.

....

و هی عمه له أو خاله لم یجب تسترّها عن عمها و خالها أیضاً، لوحده النسبه بعینها، و إنّما التبدل فی طرفیها فكأنّه استغنی عن ذكر الأخیرین فی الآیه المباركه اعتماداً علی الأوّلین.

و أمّا الصهر فیمكن استفاده الحكم بالنسبه إلیه أعنی عدم وجوب تستر المرأه عن زوج ابنتها مضافاً إلی ما عرفت من السیره القطعیه المتصله بزمن المعصومین (علیهم السلام) من الأخبار الكثیره المتضمنه أنّ المرأه المیته یغسّلها محارمها «۱» فإنّها تدلّ علی جواز نظر المحارم إلی المرأه المستلزم لعدم وجوب تسترها منهم، و لا شک أنّ الصهر من المحارم كما یشهد به قوله تعالی وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ «۲» بل یمكن الاستدلال بهذا الوجه بالنسبه إلی الأعمام و الأخوال كما هو ظاهر.

الجهه الثالثه: لا إشكال فی عدم جواز النظر إلی كلّ امرأه حتی المحارم ما عدا الزوجه و المملوكه أی إلی جزء من بدنها حتی الوجه و الكفین إذا كان عن شهوه و ریبه، بل بلا خلاف فی ذلک علی ما ذكره شیخنا الأنصاری فی كتاب النكاح «۳»، بل لعلّه من ضروریات الفقه. و تشهد له جمله من النصوص.

منها: موثقه علی بن عقبه عن أبیه عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال: «سمعته یقول: النظره سهم من سهام إبلیس مسموم ...» إلخ «۴» رواها الكلینی بسنده إلی عقبه و السند صحیح، و رواها الصدوق أیضاً بإسناده عن هشام بن

سالم عن عقبه «۵» و طریقه إلی هشام صحیح «۶». إنّما الکلام فی عقبه بنفسه، فإنّه

---

(۱) الوسائل ۲: ۵۱۶/ أبواب غسل المیت ب ۲۰، ۲۱، ۲۲.

(۲) النساء ۴: ۲۳.

(۳) کتاب النکاح: ۵۳.

(۴) الوسائل ۲۰: ۱۹۰/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۰۴ ح ۱، الکافی ۵: ۵۵۹/ ۱۲.

(۵) الوسائل ۲۰: ۱۹۲/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۰۴ ح ۵، الفقیه ۴: ۱۱/ ۲.

(۶) الفقیه ۴ (المشیخه): ۸.

....

لم یوثق لکنه مذکور فی سند کامل الزیارات فالروایه موثقه «۱».

کما أنّ الدلاله أیضاً ظاهره، فانّ المراد بالنظره الموصوفه بالسهم هی الصادره عن شهوه و التذاذ و ریبه و افتتان التی ربما تؤدی إلی الوقوع فیما هو أعظم، فهی سهم مسموم لکونها معرضاً للفتنه، فانّ خوف الفتنه المأخوذ فی کلمات الأصحاب ملازم للریبه و الشهوه، فإنّها التی توقع الإنسان فی خطر الافتتان دون غیرها، و إن کانت الشهوه أعم، فقد ینظر إلی المرأه الشخیصه أو العفیفه بشهوه مع الأمن عن الوقوع فی الزنا، لعدم القدره علیه.

و بالجمله: الافتتان ملازم للالتذاذ [و الریبه] المذکورین فی کلماتهم. فالنظره عن الشهوه المستفاد حرمتها من الصحیحه تقتضی تحریم ما یخاف منه الفتنه أیضاً کما هو ظاهر.

و یؤیده الروایات الکثیره و إن لم تصح أسانیدها الداله علی أنّ زنا العین النظر، التی منها المرسل: «ما من أحد إلا و هو یصیب حظّا من الزنا، فزنا العینین النظر، و زنا الفم القبله، و زنا الیدین اللمس ...» إلخ «۲» فانّ التعبیر عنه بالزنا لمکان شهوته، فکأن النظر مرتبه نازله من الزنا.

و منها: صحیحه علی بن سوید قال «قلت لأبی الحسن (علیه السلام): إنّی مبتلی بالنظر إلی المرأه

الجميله فيعجبنى النظر إليها، فقال: يا على لا- بأس إذا عرف اللّه من نيّتك الصدق، و إيّاك و الزنا فإنّه يمحق البركه و يهلك الدين» «۳» دلّت على حرمه النظر إذا لم تكن نيته الصدق بأن كان عن شهوه و ريبه.

و قد احتمل الشيخ «۴» و نعم الاحتمال أنّ المراد بالابتلاء توقف شغله و كسبه على النظر إلى النساء كمن يبيع حاجيات النسوان مثل البزاز و نحوه

---

(۱) حسب النظر السابق المعدول عنه.

(۲) الوسائل ۲۰: ۱۹۱/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۱۰۴ ح ۲.

(۳) الوسائل ۲۰: ۳۰۸/ أبواب النكاح المحرم و ما يناسبه ب ۱ ح ۳.

(۴) فى كتاب النكاح: ۵۴.

....

و قوله: «يعجبنى» أى بحسب الطبع البشرى، فإنّ الإنسان يسرّه بالطبع النظر إلى كل شى ء جميل، سواء كان إنساناً أم حيواناً أم جماداً كالورده أو المجسمه البديعه أو التصوير الجميل، فأجابه (عليه السلام) بعدم البأس إذا لم يكن بقصد الريبه و الشهوه المنبعثه عن الغريزه الجنسيه.

و كيف كان، فالصحيحه دالّه على حرمه النظر مع عدم كون النيه صادقه كما عرفت، هذا مع أنّ الحرمه فى هذا الفرض من مسلّمات الفقه و ضرورياته كما مرّ، فلا إشكال فى ذلك.

الجهه الرابعه: فى حرمه النظر إلى بدن الأجنبيه ما عدا الوجه و الكفين و إن لم يكن بقصد الريبه إلا- فى الموارد الخاصه المنصوصه من العلاج و غيره.

و يدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع، بل الضروره كما ذكره شيخنا الأنصارى «۱» أُمور:

الأول: قوله تعالى وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ «۲» فانّ المراد بالزينه مواضعها كما مرّ «۳»، و لا شك أنّ الإبداء فى نفسه و لو من غير ناظر لا حرمه فيه، بل

هی خاصه بوجود الناظر، و إذا حرم تحریم الإبداء حینئذ حرم النظر أیضاً لا محاله للملازمه بینهما. نعم، تحریم النظر لا یدل علی تحریم الإبـداء، فیمکن أن یکون النظر حراماً و لم یکن التستّر واجباً علی المنظور إلیه، فإنّ نظر المرأه إلی بدن الرجل حرام و لم یجب تستره منهـا، کمـا أنّ نظر الرجـل إلی الأـمرد عن شـهوه حرام و لم یجب تستره منه، إذ کـل منهما یعمل علی وظیفته، لکن وجوب التستر و حرمه الإبداء یلازم حرمه النظر، و إلا فلو جاز لم یکن مقتضٍ لوجوب الستر.

الثانی: قوله تعالی قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ ... إلخ «۴» فإنّ

---

(۱) کتاب النکاح: ۴۴.

(۲) النور ۲۴: ۳۱.

(۳) فی ص ۶۳.

(۴) النور ۲۴: ۳۰.

....

الآیه المبارکه فی حدّ نفسـها و لا سـیما بملاحظه شأن نزولها من قصه الشاب الأنصاری المرویه فی حدیث سـعد الإسـکاف عن أبی جعفر (علیه السـلام) قال: «استقبل شاب من الأنصار امرأه بالمدینه و کان النساء یتقنّعن خلف آذانهن فنظر إلیها و هی مقبله، فلمـا جازت نظر إلیها و دخل فی زقاق قـد سـماه ببنی فلان فجعل ینظر خلفها، و اعترض وجهه عظم فی الحائط أو زجاجه فشـقّ وجهه، فلما مضت المرأه نظر فاذا الدماء تسیل علی ثوبه و صدره، فقال: و اللّه لآتینّ رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله) و لأُخبرنّه، فأتاه، فلما رآه رسول اللّه (صـلی اللّه علیه و آله) قال: ما هـذا؟ فأخبره، فهبط جبرئیل بهـذه الآیه قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا ... إلـخ» «۱» ظاهره فی المطلوب کما لا یخفی.

الثالث: قوله تعالی وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتِی لا یَرْجُونَ نِکاحاً .. إلخ «۲» فانّ التخصیص بالقواعد

یدلّ علی ثبوت البأس لغیر القواعد، فیجب علیهن التستر، و قد تقدم أنّ وجوب التستر یلازم حرمه النظر و إن لم یکن الأمر بالعکس.

و تدلّ علیه أیضاً الروایات الکثیره الوارده فی تفسیر الآیه المبارکه «۳».

الرابع: صحیح البزنطی المانع من النظر إلی شعر أُخت الزوجه، و قد تضمّن أنّها و الغریبه سواء «۴» فانّ مقتضی الإطلاق فیها کالآیات المتقدمه عدم الفرق بین قصد التلذذ و عدمه.

الخامس: موثقه عباد بن صهیب قال: «سمعت أبا عبد اللّه (علیه السلام) یقول: لا بأس بالنظر إلی رؤوس أهل تهامه و الأعراب و أهل السواد و العلوج، لأنهم إذا نهوا لا ینتهون ...» إلخ «۵» کذا ذکره فی الوسائل.

---

(۱) الوسائل ۲۰: ۱۹۲/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۰۴ ح ۴.

(۲) النور ۲۴: ۶۰.

(۳) الوسائل ۲۰: ۲۰۲/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۱۰.

(۴) الوسائل ۲۰: ۱۹۹/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۰۷ ح ۱.

(۵) الوسائل ۲۰: ۲۰۶/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۱۳ ح ۱.

....

و الصحیح: لأنّهن إذا نهین لا ینتهین کما فی الوافی «۱».

و کیف کان، فمقتضی التعلیل حرمه النظر إلی رؤوس غیر من ذکر فی الخبر ممن تنتهی إذا نهیت، فکأنه یستفاد منها أنّ حرمه النظر لأجل أنّ المؤمنه لها حق علی المؤمن و هو أن لا ینظر إلیها فیهتک حرمتها، فأما إذا ألقت المرأه جلبابها و ألغت احترامها و أسقطت حقها بحیث کلّما نهیت لا تنتهی فلا حرمه لها، نظیر إلغاء الإنسان احترام ماله، فتدلّ علی عدم جواز النظر إلی العفیفات اللاتی ینتهین إذا نهین.

الجهه الخامسه: فی النظر إلی الوجه و الکفین بدون قصد الریبه. أمّا معه فلا إشکال

فى الحرمه كما مرّ فى الجهه الثالثه. و المشهور ذهبوا إلى الحرمه، و أصرّ عليه فى الجواهر «۲»، و ذهب شيخنا الأنصارى (قدس سره) «۳» و جماعه إلى الجواز، و فصّل بعضهم بين النظره الأُولى فتجوز دون الثانيه جمعاً بين الأدلّه، و أمّا الماتن فقد احتاط فيه وجوبيّاً فى المقام و فى كتاب النكاح «۴».

و كيف كان، فينبغى التعرض أوّلًا لما استدلّ به للمشهور، فان تم و إلا فيحكم بالجواز أو يحتاط. و قد استدلّ لهم بوجوه من الأدلّه الأربعه:

الأول: قوله تعالى قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ .. إلخ «۵» فانّ وجوب الغض مطلق يشمل الوجه و الكفين، فلا يجوز النظر إلى أى جزء من بدن الأجنبيه كما لا يجوز لها النظر إلى الأجنبى.

و فيه أولًا: أنّ الآيه غير ظاهره فى تحريم النظر، لعدم ظهور الغض فى الغمض، بل لا يبعد أن يكون المراد التجاوز عن المرأه و عدم القرب منها و الإعراض عنها المعبّر عنه بالفارسيه ب (چشم پوشى) و هذا استعمال دارج فى

---

(۱) لاحظ الوافى ۲۲: ۸۲۹/ ۲۲۲۷۶ [فإنه مطابق لما ذكر فى الوسائل].

(۲) الجواهر ۲۹: ۷۷.

(۳) كتاب النكاح: ۴۶ ۴۹.

(۴) العروه الوثقى ۲: ۵۸۲ المسأله ۳۱ [۳۶۶۳].

(۵) النور ۲۴: ۳۰.

....

العربيه و غيرها، فيكون كنايه عن الكف عن الزنا، المساوق لقوله تعالى وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ «۱».

و بعباره اخرى: بعد امتناع حمل الغض على معناه المطابقى و هو إطباق الجفنين و غمض العينين، لعدم وجوب ذلك بالضروره، يدور ذلك الأمر بين كونه كنايه عن أحد معنيين: إما المنع عن إيقاع النظر على المرأه، بأن يصرف نظره عنها فينظر إلى الفوق أو التحت من السماء أو الأرض أو أحد

الجانبين، تحفظاً عن وقوع النظر عليها. و إما إراده الإعراض عنها و عـدم الـدنو منها، بأن لا يعقّبها و لا يتصـدّى لمقدمات الوقوع فی الحرام و هو الزنـا، فيكفّ بصـره عنهـا بتاتاً كما عرفت، و ليس المعنی الأول الـذی هو مبنی الاسـتدلال أولی من الثانی لو لم يكن الأمر بالعكس.

و ثانياً: مع الغض عما ذكر و تسليم ظهور الآيه المباركه فی المنع عن النظر فلا ريب فی عـدم إمكان الأخذ بإطلاقه، لجواز النظر إلی كثير من الموجودات من السـماء و الأرض و الشـجر و الحجر و المدر و سائر الأجسام. و تخصيصها بها بحيث لا يبقی تحت الإطلاق إلا الأجنبيه يوجب تخصيـص الأكثر القبيح الذی هو من مستهجن الكلام جدّاً، سيما فی المقام الذی لا يبقی تحت العام إلاـ فرد واحـد، فانّ مثل هـذا الكلام لا يكاد يصـدر عن الفرد العادی فما ظنك بالقرآن المعجز، فلا بـد و أن يكون المراد بالآيه المبـاركه غض البصـر عمـا حرّمه اللّه، فيتوقّف ذلـك علی إثبات الحرمه من الخارج، و القـدر الثابت ما عـدا الوجه و الكفين من الأجنبيه فلا يمكن الاستدلال بالآيه لتحريم النظر إليها منها.

و بالجمله: الأمر بالغض فی الآيه إرشاد إلی ترك النظر إلی ما ثبتت حرمته بدليله، فهی مجمله بالإضافه إلی الوجه و الكفين، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام كما هو ظاهر.

---

(۱) النور ۲۴: ۳۰.

....

الثـانی: قوله تعـالی وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّٰا لِبُعُولَتِهِنَّ .. إلـخ «۱» دلّت علی حرمه الإبـداء الملازم لعـدم جواز النظر كمـا مرّ «۲» و إطلاقه يشمل الوجه و الكفين.

و فيه: أنّه قد استثنی فی نفس الآيه الزينه الظاهره، قال تعالی إِلّٰا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا و

لا ينبغی الإشكال فی عدم كون المراد من الزينه نفسها من الثياب و نحوها، لعدم المانع من إظهارها فی حد نفسها بالضروره، مضافاً إلی بعد هذا المعنی عن سياق الآيه فی حدّ نفسه، بل المراد مواضعها أعنی البدن نفسه كما فسرت بذلک فی جمله من النصوص، و من الواضح أنّ الوجه و الكفين من أظهر المصاديق لمواضع الزينه الظاهره المستثناه فی الآيه.

مضافاً إلی التصريح به فی جمله من النصوص المتضمنه أنّ الزينه الظاهره ما دون الخمار و ما دون السوارين «۳»، و هی صحيحه الفضيل، و نحوها موثّقه أبی بصير عن أبی عبد اللّه (عليه السلام) قال: «سألته عن قول اللّه (عز و جل) وَ لٰا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّٰا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا قال: الخاتم و المسكه و هی القُلْب» «۴» أی السوار فانّ النظر إلی الخاتم لا ينفک عن النظر إلی الكف.

و سند الروايه صحيح ما عدا سعد بن مسلم «۵» فإنّه لم يذكر عنه شی ء فی الرجال إلا أنّه قائد أبی بصير، لكنّه مذكور فی سند كامل الزيارات، بل إنّ هذا السند بعينه مذكور هناک أی محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن أحمد ابن إسحاق عن سعد بن مسلم عن أبی بصير و المراد بالحسين بن محمد الحسين بن محمد بن عامر أو عمران الأشعری القمی، و هو ثقه. و بالجمله

---

(۱) النور ۲۴: ۳۱.

(۲) فی الجهه الرابعه، الأمر الأول.

(۳) الوسائل ۲۰: ۲۰۰/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۱۰۹ ح ۱.

(۴) الوسائل ۲۰: ۲۰۱/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۱۰۹ ح ۴.

(۵) [فی المصدر الكافی ۵: ۵۲۱/ ۴ سعدان بن مسلم، و راجع معجم رجال الحديث: ۹: ۱۰۴/ ۵۰۹۹].

فالروایه موثقه.

و نحوها موثقه مسعده بن زیاد، قال: «سمعت جعفراً و سئل عما تظهر المرأه من زینتها، قال: الوجه و الکفین» «۱».

و بالجمله: فالاستثناء عن ذلک یقتضی جواز النظر إلی الوجه و الکفین لدخولهما فی المستثنی دون المستثنی منه، فالآیه علی خلاف المطلوب أدلّ کما لا یخفی.

الثالث: قوله تعالی وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِی لَا یَرْجُونَ نِکَاحاً إلخ «۲» دلت علی المنع عن وضع الثیاب بالنسبه إلی غیر القواعد فیجب التستر علیهن و ذلک یدل بالملازمه علی حرمه النظر کما مرّ «۳» و إطلاقه یشمل الوجه و الکفین.

و فیه: أن المراد بالثیاب الخمار و الجلباب کما فسرت بذلک فی غیر واحد من الأخبار «۴» فیجوز النظر إلی شعورهن و رؤوسهن، و أما غیر القواعد فلا یجوز النظر الی مثل ذلک منهنّ. و أما الوجه و الکفان فلا تعرّض لهما فی الآیه نفیاً و إثباتاً.

و بالجمله: غایه ما یستفاد من الآیه عدم جواز النظر إلی شعر غیر القاعده و رأسها الذی هو موضع للخمار و الجلباب، و أمّا الوجه و الکفان فالآیه ساکته عن حکم النظر إلیهما.

فتحصّل: أنّ الآیات التی استدلّ بها للقول بالحرمه کلّها قاصره الدلاله.

الرابع: الإجماع الذی ادّعاه الفاضل المقداد، حیث ذکر إطباق الفقهاء علی أنّ المرأه بتمامها عوره فلا یجوز النظر إلیها «۵».

و فیه: مضافاً إلی أنّه إجماع منقول، أنّ دعواه موهونه فی المقام إذا أراد به ما

---

(۱) الوسائل ۲۰: ۲۰۲/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۰۹ ح ۵.

(۲) النور ۲۴: ۶۰.

(۳) فی الجهه الرابعه، الأمر الأول.

(۴) الوسائل ۲۰: ۲۰۲/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۱۰.

(٥) لاحظ التنقيح الرائع ٣: ٢٢.

....

يعم الوجه و الكفّين، لذهاب جماعه من المحققين كالشيخ الطوسى «۱» على ما نسب إليه و الشيخ الأنصارى «۲» و غيرهما إلى الجواز، و معه كيف يمكن دعوى الإطباق و الاتفاق. و إن أراد به دونهما فهو مسلّم، لكنه لا- ينفع للمقام و أجنبى عن محل الكلام. فهذه الدعوى على تقدير غير صحيحه و على التقدير الآخر غير مفيده.

الخامس: قيام السيره العمليه من المتشرعه المتصله بزمن المعصومين (عليهم السلام) على التستر عن الأجنبى الكاشف عن وجوبه الملازم لحرمه النظر كما مرّ.

و فيه أوّلًا: أنّ السيره ممنوعه من أصلها، سيما فى مثل القرى و القصبات و البلدان أيضاً، بل لعلّ السيره فى هذه الموارد قائمه على العكس كما لا- يخفى نعم لا- نضايق من تحققها بالإضافه إلى النساء المجلّلات فى البلدان الكبار، و أمّا على سبيل العموم فكلا، فهى مختصه بطائفه من النساء فى بعض البلاد.

على أنّه يمكن منع السيره هنا أيضاً، فإنّ المجللات إنّما يتسترن عن الأجانب المحض، دون الأقارب و إن لم يكونوا محارم كزوج الأُخت أو أخى الزوج أو ابن العم و نحوهم ممن يسكنون فى دار واحده معها، فإنهنّ لا- يتسترن غالباً عن مثل هؤلاء الأقارب مع أنّهم أجانب شرعيين و إن لم يكونوا كذلك عرفاً. و من المعلوم عدم الفرق فى وجوب الستر عن الأجنبى بين العرفى و الشرعى كما يفصح عنه الصحيح المتقدم «۳» الوارد فى شعر أُخت المرأه المتضمّن أنّها و الغريبه سواء. فيظهر أنّ السيره فى موردها إنّما هى لجهه أُخرى لا للمنع الشرعى، و إلا كان مقتضاها عدم الفرق بين الموارد كما عرفت.

و ثانياً: لو سلّم فلم يحرز الاتصال، لاحتمال أن يكون المستند فى ذلك فتوى المشهور

بحيث لم تكن السيره قبل صدور الفتوى منهم، فلم تتصل إلى زمن

---

(١) المبسوط ۴: ١۶٠.

(٢) كتاب النكاح: ۴۶ ۴۹.

(٣) فى ص ۶٣.

....

المعصومين (عليهم السلام) كى يحتج بها لأجل عدم ردعهم (عليهم السلام) عنها.

و ثالثاً: على فرض الاتصال فسيره المتـدينين أعم من وجوب التستر، فإنّ السـيره القائمه على فعل غايته الـدلاله على عدم حرمته، كما أنّ القائمه على الترك غايته الـدلاله على عـدم وجوبه، لا الدلاله على الوجوب فى الأول و التحريم فى الثانى كما لا يخفى. ففى المقام غايه ما تدلّ عليه السيره القائمه على التستر جوازه دون وجوبه كما ادّعى.

السادس: حكم العقل بـذلك، و تقريره: أنّ من الظاهر أنّ محاسن المرأه عمـدتها فى وجهها، و بما أنّ النظر إليها يؤدى إلى الزنا غالبـاً و يوصـل إلى مبغوض الشارع كثيراً، لكونه معرضاً للافتتان فالعقل يحكم بعـدم جواز النظر إلى الوجه على الإطلاق حسـماً لماده الفساد.

و فيه: أنّ هـذا الوجه إنّما يحسن تقريره حكمه للتشـريع، التى لا يجب فيها الاطّراد بعـد الفراغ عن ثبوت الحكم أعنى حرمه النظر إلى الـوجه على الإطلـاق من الخـارج، فيحكم بعـدم جواز النظر حـتى بـدون الريبه، لعـدم لزوم الا ـطّراد فى الحكمه، نظير حكم الشارع بالاعتداد لحكمه عدم اختلاط المياه غير المطّرده فى جميع الموارد.

و أمّـا استكشاف الحكم الشـرعى من نفس هـذا الوجه على الإطلـاق فكلّا، لما مرّ غير مره من عـدم الطريق إلى كشف ملاكات الأحكـام من غير نـاحيه الأ ـمر أو النهى، فلا ـ سبيـل للعقل لإدراك الملاك التام المسـتتبع لحرمه النظر، و ما ذكر وجه اعتبارى لا يصلح أن يكون عله للحكم، و إلا كان لازمه المنع عن النظر إلى بعض المحارم، فانّ النظر

إلى بعضـهم و إن كـان مأمونـاً عن الافتتان كالأم و البنت و الأخت بحيث لا يكاد يتفق النظر إليهنّ عن شـهوه لكن البعض الآخر ليس كـذلك، كالأُـخت من الرضـاعه و أُم الزوجه و نحوهمـا ممن يتطرّق احتمـال اللالتـذاذ فى النظر إليهن و كـذا بالنسـبه إلى الأمرد، فاللازم المنع عن النظر فى جميع ذلك حسماً لماده الفساد، لكون النظر فى هذه الموارد أيضاً

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٧۴

....

معرضاً للافتتان غالباً كما ذكر، و هو كما ترى.

و بـالجمله: فلاـ يمكن الاسـتناد إلى هـذا الوجه العقلى فى الحكم بعـدم جواز النظر إلى الأجنبيه حتى مع الأمن عن الفتنه و عـدم كونه بقصد الشهوه و الريبه الذى هو محلّ الكلام كما لا يخفى.

السـابع: الروايات المتضـمنه لجواز النظر إلى المرأه لمن يريـد تزويجها، و أحسـنها سـنداً و دلاله للمقام صـحيحه هشام و حمّاد و حفص كلّهم عن أبى عبد اللّه (عليه السـلام) «قال: لا بأس بأن ينظر إلى وجهها و معاصـمها إذا أراد أن يتزوجها» «١»، حيث دلّت بالمفهوم على عدم جواز النظر إلى الوجه و المعاصم و هى الكفّان أو السواران المستلزم للنظر إلى الكفين إذا لم يكن من قصده التزويج.

و فيه أولًا: أنها أجنبيه عما نحن فيه، لأنّ النظر المحكوم فيها بالجواز هو النظر عن شـهوه و التذاذ على ما يقتضـيه طبع النظر بقصد الزواج، فانّ الناظر حينئـذ يفكّر فى أمور، لأنّه يشتريها بأغلى الثمن كما عبّر بذلك فى بعض النصوص «٢»، فيتأمل فى محاسنها و جمالهـا نظر شـهوه و تهييـج كى تحصل له الرغبه فى التزويـج، فمفهومها المنع عن مثل هـذا النظر لو لم يكن لهـذه الغايه. و أين ذلك من النظر الساذج العارى عن

الشهوه و الريبه الذى هو محلّ الكلام.

و يؤكّد ما ذكرناه و يؤيّده: روايه الحسن بن السرىّ، قال «قلت لأبى عبد اللّه (عليه السلام): الرجل يريد أن يتزوج المرأه يتأملها و ينظر إلى خلفها و إلى وجهها، قال: نعم، لا بأس أن ينظر الرجل إلى المرأه إذا أراد أن يتزوجها ينظر إلى خلفها و إلى وجهها» «۳» فانّ التعبير بالتأمّل غير المنفك عن التلذذ كالصريح فيما ذكرناه.

نعم، لا يخلو سند الروايه عن الضعف و لذا ذكرناها بعنوان التأييد لمكان الحسن بن السرى، فإنّه لم تثبت وثاقته، نعم وثقه العلامه فى

---

(۱) الوسائل ۲۰: ۸۸/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۳۶ ح ۲، ۱، ۳.

(۲) الوسائل ۲۰: ۸۸/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۳۶ ح ۲، ۱، ۳.

(۳) الوسائل ۲۰: ۸۸/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۳۶ ح ۲، ۱، ۳.

....

الخلاصه «۱» و ابن داود «۲» لكن من المعلوم أنّ المستند فى توثيقهما هو النجاشى، إلا أنّ توثيق النجاشى إيّاه غير معلوم، فإنّه و إن ذكر الفاضل التفريشى عن بعض معاصريه أنّه وجد توثيقه فى بعض نسخ النجاشى، لكن التفريشى اعترف بنفسه بخلو نسخ أربع من النجاشى التى هى عنده عن هذا التوثيق «۳». و المجلسى أيضاً بنى على أنّ الصواب خلوّ نسخه النجاشى عن التوثيق «۴».

و بالجمله: فالأمر يدور بين زياده التوثيق فى نسخه النجاشى أو نقيصته، و لا أصل ينقّح ذلك، فلا اطمئنان بتوثيق النجاشى إيّاه، فالروايه حسنه لولا الحسن.

و كيف كان، فالصحيحه بنفسها ظاهره فى المطلوب كما عرفت.

و ثانياً: لو سلّم دلالتها على المنع عن النظر و لو من غير شهوه فلا بدّ من حملها

على الكراهه، جمعاً بينها و بين آيه الإبداء «۵» الصريحه فى جواز النظر إلى الزينه الظاهره بضميمه الأخبار المفسره لها بالوجه و الكفين كما تقدّم «۶».

و ما يقال: من أنّ غايه ما يستفاد من الآيه عدم وجوب التستر بالنسبه إلى الوجه و الكفّين، و هو لا يستلزم جواز النظر إليهما كى يحمل لأجله النهى المستفاد من مفهوم الصحيحه على الكراهه، فإنّ عدم وجوب الستر أعم من جواز النظر، كما فى الرجل، فإنّه لا يجب عليه التستر مع أنّه يحرم على المرأه النظر إلى بدنه، و كما فى الأمرد فإنّه يحرم النظر إليه بشهوه مع عدم وجوب التستر عليه.

مدفوع: بأنّ هذا إنما يتمّ لو تضمنت الآيه عدم وجوب الستر، و ليس

---

(۱) الخلاصه: ۱۰۵/ ۲۴۴.

(۲) رجال ابن داود: ۷۳/ ۴۱۸.

(۳) لاحظ نقد الرجال ۳: ۲۶۳/ ۳۵۸۱.

(۴) رجال المجلسى: ۱۸۷/ ۴۷۸ [و لعلّه من جهه عدم نقله التوثيق عن النجاشى].

(۵) النور ۲۴: ۳۱.

(۶) فى ص ۷۰ ۷۱.

....

كذلك، بل إنها دلت على جواز الإبداء الذى هو بمعنى الإظهار و الإراءه، فانّ الظاهر أنّ مثل هذا التعبير يدل على جواز النظر كما لا يخفى، و ليس هو على حدّ التعبير بعدم وجوب الستر، و لعل الفرق واضح.

الثامن: الأخبار الداله على أنّ النظر سهم من سهام إبليس مسموم، و أنّ زنا العينين النظر «۱» فإنّها بإطلاقها تعمّ الوجه و الكفين.

و فيه: أنّ هذه الروايات و إن كان بعضها صحيح السند لكنّها قاصره الدلاله على ما نحن فيه، فانّ التعبير بالسهم لا يناسب إلا النظر مع خوف الافتتان الذى هو من الشيطان، كما أنّ تنزيله منزله الزنا يقتضى وجود جامع بينهما و هو اللذه و

الشهوه کی یصدق أنّ النظر زنا العین، فکأن الشارع وسّع فی مفهوم الزنا، فالحقیقی منه ما کان بتوسط الآله المخصوصه، و التنزیلی ما کان بواسطه اللمس أو الفم أو العین علی اختلاف مراتبها التی یجمعها الالتذاذ و الارتیاب، و هو خارج عن محلّ الکلام، هذا.

مع أنّه لم یتعرض لذکر متعلّق النظر فی هذه الأخبار. و الأخذ بالإطلاق أینما سری کما تری، للزومه تخصیص الأکثر المستهجن کما مرّ «۲» و حمله علی خصوص الأجنبیه بتمام بدنها لا شاهد علیه، و لعل المراد خصوص العورتین من الرجل أو المرأه. و بالجمله: فالمتعلّق مجمل و لا قرینه علی التعیین، فلا یصح الاستدلال بها فتأمل.

التاسع: مکاتبه الصفار إلی أبی محمد (علیه السلام) فی الشهاده علی المرأه هل یجوز أن یشهد علیها من وراء الستر و هو یسمع کلامها إذا شهد عدلان بأنّها فلانه بنت فلان، أو لا تجوز له الشهاده حتی تبرز من بیتها بعینها، فوقّع (علیه السلام): تتنقّب و تظهر للشهود «۳» فانّ ظاهر الأمر بالتنقب هو الوجوب.

---

(۱) الوسائل ۲۰: ۱۹۰/ أبواب مقدمات النکاح و آدابه ب ۱۰۴ ح ۱، ۲، ۵.

(۲) فی ص ۶۹.

(۳) الوسائل ۲۷: ۴۰۱/ أبواب الشهادات ب ۴۳ ح ۲ [و قد سقطت هذه الروایه عن الوسائل ط طهران].

....

و فیه: أنّ النقاب لا یستر تمام الوجه بل بعضه أعنی من الذقن إلی ما فوق الأنف فالعینان و الحاجبان و الجبهه مکشوفه، و لا یحتمل الفرق فی وجوب الستر و عدمه بین بعض الوجه و تمامه فیظهر من ذلک أنّ الأمر بالتنقب لیس لمکان الوجوب الشرعی، بل هو حکم تأدبی أخلاقی دفعاً للحزازه العرفیه حیث إنّ ظهور المرأه و

حضورها مكشوفه الوجه فى مجلس الرجال لا يخلو عن الاستهجان، لمنافاته مع العفاف المرغوب فيه، و لا سيما فى المرأه الجليله الشخيصه، فانّ ذلك مهانه لها و يمسّ بكرامتها.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن: أنّ الوجوه التى استدلّ بها للمشهور لا يتم شى ء منها، فهى ساقطه بأسرها، للمناقشات التى قدمناها و أكثرها مقتبسه من كلام شيخنا الأنصارى فى كتاب النكاح «۱» على الاستدلال بكل من الأدلّه الأربعه أو فقل الوجوه التسعه كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم إنّ شيخنا الأنصارى (قدس سره) «۲» بعد أن ناقش فى أدلّه المشهور بمثل ما مرّ تصدى (قدس سره) للاستدلال على الجواز بوجوه:

منها: الأخبار الوارده فى تفسير الزينه الظاهره بالوجه و الكفّين، و فيها الصحاح و قد تقدمت «۳».

و منها: ما ورد من نظر جابر إلى وجه الزهراء (سلام اللّه عليها) و هو أصفر من شده الجوع، فدعا رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) فصار أحمر «۴».

و فيه: أنّ هذه الروايات بأجمعها ضعيفه السند كما لا يخفى، بل لا يمكن الاستدلال بها حتى لو صحت أسانيدها، إذ لا يمكننا التصديق بخروج الزهراء

---

(۱) كتاب النكاح: ۴۶ فما بعد.

(۲) فى كتاب النكاح: ۴۶.

(۳) فى ص ۷۰ ۷۱.

(۴) الوسائل ۲۰: ۲۱۵/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۱۲۰ ح ۳.

....

(عليها السلام) سافره الوجه عند جابر و نحوه من الأجانب، فإنّ مثل هذا لا يكاد يصدر عن امرأه عاديه عفيفه فضلًا عن سيده النساء بضعه سيد الأنبياء مصدر كلّ عفّه و حياء، و قد ورد أنّ ابنتها زينب و هى الصديقه الصغرى (عليها السلام) لم تكن تخرج إلى قبر رسول اللّه (صلى اللّه

عليه و آله) إلا ليلًا عند ما لم يكن أحد يرى شخصها بل و لا شبحها، فاذا كانت هذه حاله ابنتها و هى الصديقه الصغرى فما ظنك بها نفسها و هى الصديقه الكبرى.

و بالجمله: لا يسعنا التصديق بخروجها مكشّفه الوجه عند جابر بتاتاً، و لا نحتمل صدق الحديث بوجه مهما صح السند و قوى المستند، كيف و قد عرفت ضعف الروايات بأجمعها. فهذا الاستدلال كغيره مما ذكره (قدس سره) من الروايات الضعاف ساقط و لا يعبأ بشى ء منها.

و العمده فيما استدل به صحيح على بن سويد المتقدّم سابقاً قال «قلت لأبى الحسن (عليه السلام): إنى مبتلى بالنظر إلى المرأه الجميله فيعجبنى النظر إليها، فقال: يا على لا بأس إذا عرف اللّه من نيّتك الصدق، و إيّاك و الزنا ...» إلخ «١» فإنّه كالصريح فى جواز النظر إذا كان صادقاً فى نيّته، أى لم يقصد به الشهوه و الريبه بحيث يؤدى إلى الزنا. فعلى تقدير تماميه الأدله السابقه على الحرمه يجمع بينها و بين هذا الصحيح بالحمل على الكراهه، هذا.

و قد تعرّض فى الجواهر «٢» لهذه الصحيحه و حمل الابتلاء فيها على الصدفه و الاتفاق من دون تعمد و قصد، و أنّ نيه الصدق المذكوره فى الجواب إشاره إلى نفى البأس إذا كان صادقاً فيما يدّعيه من الابتلاء بهذا المعنى.

و أنت خبير ببعد هذا الاحتمال عن سياق الروايه جدّاً، لمنافاته لقوله: «فيعجبنى النظر إليها» الظاهر فى تحقق الإعجاب حال النظر غير المنفك حينئذ عن القصد فلا يلائم النظر الاتفاقى عن غير عمد. و حملها على إراده الإعجاب

---

(١) الوسائل ٢٠: ٣٠٨/ أبواب النكاح المحرم و ما يناسبه ب ١ ح ٣.

(٢) الجواهر ٢٩: ٧٩.

....

بعـد صـرف النظر و الحادث بعد التأمّل فی النظر السابق كما ترى، فإنّه خلاف المتراءى من إسـناد الإعجاب إلى النظر الظاهر فی تحققه فی هذه الحال كما عرفت.

و نحوه فی الضـعف حمل الابتلاء على الاضـطرار الرافع للتكليف، و أنّ الوجه فی السؤال ما يـدخله من الإعجاب بعـد النظر. فإنّ إطلاـق الابتلاء على الاضـطرار لم يعهـد فی المحاورات، فهو اسـتعمال غير مأنوس، لكونه على خلاف المتفاهم العرفی من هـذه الكلمه كما لا يخفى.

فيدور الأمر بين أحد معنيين آخرين:

أحـدهما: حمـل الابتلاـء على الابتلاـء النفسـانى من جهه غلبه النفس الأمّـاره و قـاهريّه القوه الشـهويه فيجـد نفسه مبتلى بالبخوع للميولات النفسانيه.

و هـذا أيضاً يتلو ما تقدّمه فی الضـعف، فانّ الابتلاء بهذا المعنى من عمل الفساق و المنهمكين فی الشـهوات الذين يتتبعون آثار النسـاء و يقعـدون لهن كلّ مرصـد، نجلّ ساحه ابن سويـد و هو من ثقات أصحاب الرضا (عليه السـلام) عن مثل ذلك. على أنّ الإمام (عليه السلام) كيف يقرّه على الفسق، و أىّ معنى و الحال هذه لعرفان اللّه من نيّته الصدق.

فيبقى الاحتمال الثانى الذى ذكره الشـيخ (قدس سره) و هو أنّ ابتلاءه بالنظر إلى النساء من جهه اقتضاء شغله ذلك، ككونه بزّازاً أو صائغاً و نحوهما ممن يتّجر فی حاجيات النسوان فيبتلى بمواجهتهنّ فی مقام البيع و الشـراء، فسأل عما قد يتطرقه عند النظر من الإعجاب بهن و التمتع بجمالهن، على ما هو مقتضى الطبع البشرى من التذاذه من النظر إلى كل شى ء جميل، سواء كان إنساناً أو حيواناً أو جماداً كمجسـمه جميله أو تصوير حسن و نحو ذلك، فأجاب (عليه السـلام) بعدم البأس إذا عرف اللّه من نيّته الصدق، أى كان نظره نظراً

ساذجاً و الإعجاب الذى يدخله ناشئاً عن الفطره البشريه المقتضيه للالتذاذ بكلّ شى ء بديع دون الإعجاب و الالتذاذ المنبعثين عن القوه الشهويه و المنبعثين عن الغريزه الجنسيه التى هى من سنخ نظر الزوج إلى زوجته، إذ من الواضح عدم

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۸۰

....

الملازمه بين هذين النوعين من النظر، فقد يلتذ الإنسان من النظر إلى وجه ولده الجميل من دون أن يخطر بباله انبعاث هذه اللذه عن الشهوه و الغريزه الجنسيه، و كذا غير ولده من الأمثله المتقدمه، فهذا التفكيك متحقق حتى فى النظر إلى المرأه الجميله الأجنبيه كما هو ظاهر. ففصّل الإمام (عليه السلام) فى الجواب بين هذين النوعين، و خصّ الجواز بالنوع الأوّل الذى عبّر (عليه السلام) عنه بقوله: «إذا عرف اللّه من نيتك الصدق».

و يؤيّده قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «و إيّاك و الزنا» فانّ التحذير عن الوقوع فى الزنا قرينه قطعيه على أنّ المراد من النظر المنفى عنه البأس ما كان من النوع الأوّل المأمون عن الزنا، دون الثانى الذى هو معرض للافتتان و يؤدى إلى الزنا غالباً.

و قد تحصّل من جميع ما تلوناه عليك لحدّ الآن أن مقتضى الصناعه بالنظر إلى أدلّه الباب نفسها بعد ضمّ بعضها إلى بعض و التدبّر فيما يقتضيه الجمع بين الأدلّه هو اختيار القول بالجواز، كما ذهب اليه شيخنا الأنصارى (قدس سره) مصرّاً عليه.

لكن مع ذلك كلّه فى النفس منه شى ء، و الجزم به مشكل جدّاً، و لا مناص من الاحتياط الوجوبى فى المقام كما فعله الماتن (قدس سره) و نعم ما صنع و ذلك لما ثبت من تتبع الآثار و استقصاء الموارد المتفرقه من الأخبار اهتمام الشارع الأقدس بشأن الأعراض اهتماماً بليغاً،

بحيث يعلم من مذاقه التضييق فيما دون النظر فضلًا عنه، و التشديد فى ناموس المسلمين بالنهى عما يخالفه تحريماً أو تنزيهاً، كما يفصح عنه نهيه عن خروجهنّ للجمعه و الجماعات «۱» على ما هى عليه من الفضل و المثوبات، و كذا النهى عن حضورهن لتشييع الجنائز «۲» و المنع عن اختلاطهن مع الرجال فى الأسواق، الوارد فى نهى على (عليه

---

(۱) منها ما فى الوسائل ۷: ۳۴۰/ أبواب صلاه الجمعه و آدابها ب ۲۲ ح ۱، ۸: ۳۳۴/ أبواب صلاه الجماعه ب ۲۰ ح ۴.

(۲) الوسائل ۳: ۲۳۹/ أبواب الدفن ب ۶۹ ح ۳، ۴، ۵.

....

السلام) أهل الكوفه عن ذلك «۱»، و النهى عن المحادثه معهن و سماع صوتهن «۲» فَيَطْمَعَ الَّذِى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ، و عن تقبيل البنات بعد بلوغهنّ ست سنين «۳» و عن التسليم على المرأه الشابه حيث ورد أنّ علياً (عليه السلام) كان لا يسلم عليهنّ «۴» و عن الجلوس فى مكان قامت عنه المرأه و الحراره بعد باقيه لكونه مهيجاً للشهوه «۵» إلى غير ذلك من الموارد المتفرقه التى لا تخفى على المتتبع و معه كيف يمكن الحكم بالجواز سيما و أنّ الوجه مجمع الحسن و مركز الجمال و مثار الفتنه و النظر اليه من مزال الأقدام و مواقع الهلكه غالباً.

على أنّه لو كان الجواز ثابتاً فى مثل هذه المسأله الكثيره الدوران لكان من الواضحات المشهورات مع أنّه لم ينقل «۶» القول به صريحاً من المتقدمين إلا الشيخ الطوسى (قدس سره) «۷» و بعض من تبعه من المتأخرين حتى قيل إنّ المنع مما اختص به المسلمون قبال غيرهم. فلا يسعنا فى المقام إلا الاحتياط

الوجوبى كما عرفت، و اللّه سبحانه أعلم.

و من جميع ما مرّ يعلم الحال فى عكس المسأله أعنى نظر المرأه إلى الرجل الأجنبى و إن كانت الأدلّه فى الفرض السابق أكثر، إذ ليس فى المقام دليل لفظى عدا آيه الغض، و قد عرفت الإشكال فى الاستدلال بها «٨» و عده من الروايات الضعاف لكن مقتضى الاحتياط الوجوبى عدم النظر منهن إليه

---

(١) الوسائل ٢٠: ٢٣٥/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٣٢.

(٢) الوسائل ٢٠: ١٩٧/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٠٦.

(٣) الوسائل ٢٠: ٢٢٩/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٢٧.

(۴) الوسائل ٢٠: ٢٣۴/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١٣١ ح ٣.

(۵) الوسائل ٢٠: ٢۴٨/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ١۴۵.

(۶) لا- يلائم هذا مع ما فى رياض المسائل [٢: ٧۴ السطر ١٣، ٧] و الحدائق [٢٣: ۵٣] من إسناد الجواز إلى المشهور فلاحظ و تدبّر.

(٧) تقدم فى ص ٧١ نسبه الجواز إليه.

(٨) فى ص ٨١ الجهه الخامسه.

و الأحوط سترها عن المحارم من السره إلى الركبه مطلقاً (١)، كما أنّ الأحوط [١] ستر الوجه و الكفين عن غير المحارم مطلقاً.

أيضاً لبعض ما عرفت، فتدبر جيداً.

ثم إنّ ممن أصرّ على الجواز صاحب الحدائق (قدس سره) فذكر ما يستدلّ به عليه نحو ما مرّ، ثم ذكر ما يعارضه مما يدلّ على المنع أعنى روايات أنّ النظر سهم و أن زنا العينين النظر و قال: إنّ هذا مطلق يشمل الوجه و الكفين فيحمل على غيرهما جمعاً. ثم ذكر أنّ العلامه استدل على المنع بوجوه و هى التى تقدّم «١» بعضها عن صاحب الجواهر ثم قال: إنّه لا يمكن الأخذ بها

لما فيها من المناقشات، سيما فى قبال ما دل على الجواز التى هى أكثر و الاستدلال بها أحسن. و ذكر أخيراً أنّ العلامه كأنّه (قدس سره) لم يلتفت إلى هذه الأدلّه أو لم تكن بمرأى منه، و إلا فلا ريب فى ظهورها فى الجواز «۲» انتهى.

و الإنصاف: أنّ ما افاده (قدس سره) متين جدّاً بالنظر إلى نفس أدلّه الباب و الجمع بينهما بما هى، و أمّا بالنظر إلى العلم الخارجى الحاصل من تتبع الآثار المستكشف منه مذاق الشارع فى هذا المضمار من التضييق و التشديد فى شأن الإعراض كما عرفت مستقصى فلا يمكن المساعده على ما ذكره، بل المتجه الاحتياط فى المقام كما مرّ.

(۱) لتحديد العوره بذلك فى ذيل موثقه الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: «إذا زوّج الرجل أمته فلا ينظرنّ إلى عورتها، و العوره ما بين السرّه و الركبه» «۳» فتكون الموثقه مفسره للمراد من العوره فى الروايات الكثيره المانعه من النظر إلى عوره المحارم.

---

[۱] لا يترک.

---

(۱) فى ص ۶۸ فما بعد.

(۲) الحدائق ۲۳: ۵۳ فما بعد.

(۳) الوسائل ۲۱: ۱۴۸/ أبواب نكاح العبيد و الإماء ب ۴۴ ح ۷.

....

و بالجمله: هذه الموثقه قد دلّت على أنّ العوره فى مطلق المرأه عباره عما بين السره و الركبه، و بعد ضمّها إلى ما دلّ على المنع عن النظر إلى عوره المحرم ينتج عدم جواز النظر إلى ما بين السره و الركبه من المرأه المحرم.

و هذه الروايه موثقه كما عرفت، و رميها بالضعف كما عن الهمدانى «۱» و غيره من جهه أنّ الحسين بن علوان عامى لم يوثّق فى غير محله كما مرّ غير مره، لتوثيق

النجاشی إیاه علی ما هو ظاهر عبارته حیث قال: «الحسین بن علوان الکلبی مولاهم کوفی عامی، و أخوه الحسن یکنّی أبا محمد ثقه ..» إلخ «۲». فإنّ الظاهر أنّ التوثیق عائد إلی الحسین، المصدّر به الکلام الذی له کتاب، دون الحسن الذی لا کتاب له کما صرّح به فی ذیل العباره و لذا لم یعنونه مستقلا، لعدم تعرضه لغیر من له کتاب. و قد صرّح ابن عقده بأنّ الحسن کان أوثق من أخیه، و أحمدَ عند أصحابنا «۳». فإنّ التعبیر بأفعل التفضیل یدلّ علی اشتراکهما فی الوثاقه و الحمد، غیر أنّ الحسن أوثق و أحمد.

و بالجمله: فلو کنّا نحن و هذه الموثقه کان اللازم الجزم بعدم جواز نظر الرجل إلی ما بین السرّه و الرکبه من محارمه، لقوتها سنداً، و کذا دلاله، بالتقریب المتقدم، إلا أنّ القول به حیث لم ینقل عن أحد من الأصحاب، بل لعلّ التسالم منهم علی خلافه، لم یسعنا الإفتاء به صریحاً، بل اللازم هو الاحتیاط الوجوبی فی المقام کما صنعه فی المتن.

و أما عکس ذلک- أعنی نظر المرأه إلی ما بین السره و الرکبه من الرجل المحرم لها أو نظر الرجل إلی مثله فیما بین ذلک فالظاهر هو الجواز، لعدم الدلیل علی المنع، و التحدید فی الموثّق قاصر الشمول للمقام، فانّ قوله (علیه السلام): «و العوره ما بین السرّه ..» إلخ لا إطلاق له بحیث یشمل الرجل أیضاً کی یکون تفسیراً لطبیعه العوره علی الإطلاق، بل المراد بقرینه ما قبله خصوص عوره

---

(۱) مصباح الفقیه (الصلاه): ۱۵۳ السطر ۲۸.

(۲) رجال النجاشی: ۵۲/ ۱۱۶.

(۳) حکاه عنه فی الخلاصه: ۳۳۸/ ۱۳۳۷.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۸۴

....

النساء السابق ذکرها متصلًا بهذه الجمله،

لما هو المقرر فی محلّه من أن المعرّف المکرر لا یراد بالثانی [منه] إلا الأوّل «۱».

نعم، ربما یستفاد المنع من روایتین:

إحداهما: ما رواه الصدوق فی الخصال بإسناده عن علی (علیه السلام) فی حدیث الأربعمائه «قال: إذا تعرّی أحدکم الرجل نظر إلیه الشیطان فطمع فیه فاستتروا، لیس للرجل أن یکشف ثیابه عن فخذیه و یجلس بین قوم» «۲».

و هذه الروایه و إن کانت معتبره السند، إذ لیس فی الطریق من یتنظر فیه عدا القاسم بن یحیی و الحسن بن راشد لکنهما موجودان فی طریق کامل الزیارات. و تضعیف ابن الغضائری للحسن لا یعبأ به، لعدم الاعتماد علی توثیقاته و تضعیفاته.

لکنّها قاصره الدلاله، لاشتمال هذا الحدیث بطوله علی غیر واحد من الآداب من السنن و المکروهات، بل إنّ أکثره کذلک، فمن القریب جدّاً أن یکون الحکم فی هذه الفقره أیضاً مبتیاً علی الآداب و الأخلاق دون الإلزام الشرعی، کما یؤیده تخصیص المنع بحال الجلوس بین القوم، فإنّه لو کان محرّماً شرعاً لما کان التحریم مختصاً بهذه الحال کما لا یخفی.

فالمناسب جدّاً إراده التنزیه و مراعاه الأدب تحفظاً علی کرامه الرجل و وقاره و لئلا تعرضه الخفه و المهانه من کشف الفخذ عند القوم.

الثانیه: روایه بشیر النبّال، قال: «سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن الحمام فقال: ترید الحمام؟ قلت: نعم، فأمر بإسخان الماء ثم دخل فاتزر بإزار فغطی رکبتیه و سرته إلی أن قال ثم قال: هکذا فافعل» «۳» فانّ ظاهر الأمر هو الوجوب.

---

(۱) الإتقان فی علوم القرآن ۲: ۳۵۱.

(۲) الوسائل ۵: ۲۳/ أبواب أحکام الملابس ب ۱۰ ح ۳، الخصال: ۶۳۰.

(۳) الوسائل ۲: ۳۵/ أبواب آداب الحمام ب ۵ ح ۱.

[مسأله ۱: الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول بالشعر]

[۱۲۵۳] مسأله ۱: الظاهر وجوب ستر الشعر الموصول [۱] بالشعر (۱) سواء كان من الرجل أو المرأه، و حرمه النظر إليه.

لكن الروايه ضعيفه بعده من المجاهيل و الضعفاء، و هم سهل بن زياد و إسماعيل بن يسار، و عثمان بن عفان السدوسى، و بشير النبال، فلا تصلح للاستدلال بوجه، هذا.

مضافاً إلى قيام السيره القطعيه على الكشف عن الفخذ، بل ما عدا القبل و الدبر فى الحمامات، و فى الملاحين و الفلاحين حال العمل، فلا يتسترون عن ذلك و هم بمرأى و منظر من المتدينين، و لم يعهد الردع عنهم.

و يؤيّده الروايات الكثيره المفسّره للعوره فى الرجال بالقبل و الدبر، التى تقدّمت فى بحث التخلى «۱» فإنّها و إن كانت ضعيفه السند بأجمعها لكنّها كثيره جدّاً تبلغ حدّ الاستفاضه لولا التواتر، فالظاهر عدم وجوب الستر و إن كان أحوط.

فما صنعه فى المتن من تخصيص الاحتياط الوجوبى بالصوره السابقه دون عكسها هو الأوجه كما ظهر وجهه مما مرّ. و الإيراد عليه بعدم المقتضى للتفكيك فى غير محلّه.

(۱) إثبات هذا بالدليل مشكل جدّاً، لأنّ ما دلّ على المنع عن النظر إلى شعر الأجنبيه كصحيح البزنطى المتقدّم «۲» الوارد فى شعر أُخت الزوجه ظاهر فى الشعر الأصلى، لظهور الإضافه فى الإضافه الفعليه، أى ما هو شعر الأجنبيه بالفعل لا ما كان كذلك سابقاً، فلا يصدق هذا العنوان على الشعر الموصول إلا بالعنايه و علاقه المجاز باعتبار ما كان، الذى هو على خلاف ظهور الكلام، فليس حال مثل هذا الشعر إلا حال الخيط المشدود بالشعر-

---

[۱] لا يبعد عدم وجوبه إلا إذا كان محسوباً من الزينه، و كذا الحال فى القرامل و الحلى.

---

(۱) شرح العروه ۴: ۳۲۱.

(۲) فى ص ۶۳.

و أما القرامل من غير الشعر (۱) و كـذا الحلىّ ففى وجوب سترهما و حرمه النظر إليهما مع مستوريه البشـره إشكال، و إن كان أحوط.

الأصلى الذى هو شى ء أجنبى عن المرأه بالكلّيه، فدليل المنع قاصر الشمول للمقام. فالظاهر جواز النظر إليه بما أنّه شعر، نعم لا يبعد حرمته بعنوان آخر آخر، أعنى عنوان الحلىّ، و سيجى ء البحث عنه إن شاء اللّه تعالى.

و قـد يفصّل فى المقـام بين مـا كـان الشـعر الموصول مأخوذاً من غير الأجنبيه كالمحارم أو الرجال أو الحيوان فيجوز النظر اليه، لعدم المقتضى للمنع، و بين ما كان مأخوذاً منها فلا يجوز، استصحاباً للمنع الثابت حال الاتصال بالأجنبيه.

و فيه: مضافاً إلى ما هو الحق من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه أنّ الموضوع متعدد جزماً، لأنّ الحرام هو الشعر المضاف إلى الأجنبيه بإضافه فعليه من دون تجوّز كما عرفت، و هـذا الموضوع قـد ارتفع يقيناً بمجرّد الانفصال عن الأجنبيه، و لـذا لا إشكال فى جواز النظر اليه بعد الفصل و قبل الوصل بامرأه أُخرى كما لو كان مطروحاً على الأرض، فالشك بعد الاتصال فى ثبوت حكم جديـد، و الأصل البراءه دون الاستصحاب لانتقاضه باليقين بالخلاف، فهـذا التفصـيل ساقط. فالصـحيح أنّ هـذا الشعر حكمه حكم الحلىّ و القرامل الذى ستعرف حكمها.

(۱) بل حتى الشعر كما عرفت آنفاً، فحكمه مع القرامل من غيره و الحلىّ على حـد سواء. و قد استشـكل (قدس سـره) فى جواز النظر إليها، بل احتاط فيه. و كأنّ الوجه فى احتمال وجوب الستر دعوى شمول آيه الإبداء «۱» لها، فإنّها من الزينه المحرّم إبداؤها بمقتضى الآيه.

و فيه: أنه مبنى على أن يكون المراد بالزينه نفس ما يتزيّن

به، أعنی الجسم الخارجی الذی هو آله التزیین کالقلاده و نحوها. لکنّه باطل جزماً، لعدم احتمال المنع عن إبداء مثل ذلک، کیف و هذه الآلات یتداول بیعها فی الأسواق، و تنتقل

---

(۱) النور ۲۴: ۳۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۸۷

[مسأله ۲: الظاهر حرمه النظر إلی ما یحرم النظر إلیه فی المرآه و الماء الصافی]

[۱۲۵۴] مسأله ۲: الظاهر حرمه النظر إلی ما یحرم النظر إلیه فی المرآه و الماء الصافی (۱) مع عدم التلذذ، و أما معه فلا إشکال فی حرمته.

من ید رجل إلی رجل، و المرأه بنفسها تباشر البیع أو الشراء من الرجال من دون نکیر، فاراءه نفس آله التزیین لیس بحرام قطعاً، بل المراد من الزینه الممنوع إبداؤها فی الآیه إراءه المرأه الحاله الحاصله لها من تزینها بهذه الآلات، فإنّ الزینه اسم مصدر من التزین، و لکلّ من المصدر و اسمه صیغه مخصوصه فی المقام کما قد یتفق فی بعض الموارد و إن کان الغالب اشتراکهما فی الصیغه، و الفرق انّما هو بالاعتبار، فالمصدر هو المعنی الحدثی الملحوظ انتسابه إلی الفاعل، و الاسم ما کان مجرّداً عن الانتساب، لکن المقام یختص کما عرفت باختصاص کل منهما بصیغه مخصوصه. فالمصدر هو التزین و الاسم الزینه.

و بالجمله: بعد ما زیّنت المرأه نفسها بما یتزین به تطرؤها حاله مخصوصه تتحلّی معها، و یعبّر عن تلک الحاله الحاصله لها بعد التزیین بالزینه، و إبداء هذه الحاله لا ـ ینفک عن إبداء مواضع الزینه أیضاً، و إلا فاراءه نفس ما تتزیّن به من دون المحلّ لیس ذلک من إبداء الزینه بهذا المعنی الذی هو المراد فی المقام دون الأول أعنی نفس الآله بالضروره کما عرفت لأن التحلّی الحاصل لها منوط بقیام هذه الآلات بمواضعها، فابداؤها یستلزم إبداء المواضع، فلو لم یرد فی

تفسير الزينه إراده المواضع كانت الآيه بنفسها ظاهره فى أرادتها بالتقريب المتقدم.

و عليه فلا وجه لاحتمال وجوب ستر الشعر الموصول أو القرامل أو الحلىّ بأنفسها، و لا مانع من إبدائها بما هى ما لم يقترن بإبداء المواضع «١» فيكون التحريم حينئذ من أجلها لا من أجل هذه الأمور فتدبر جيداً.

(١) خلافاً لبعضهم حيث ذهب إلى الجواز، بدعوى انصراف الأدلّه عن

---

(١) هذا مخالف لتعليقته الجديده فليلاحظ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٨٨

....

مثل هذا النظر غير الواقع على شخص الأجنبيه، بل على صورتها المنطبعه فى المرآه أو غيرها من الأجسام الشفافه، فلا دليل على حرمه مثل هذا النظر بعد أن كانت الرؤيه فيها على سبيل الانطباع دون الانكسار.

لكن الدعوى غير مسموعه، فإنّها على تقدير تماميتها مما تجهلها عامه الناس و لا يلتفت إليها أكثرهم، إذ لا يفرّق لدى العرف بين هذا النظر و بين النظر إلى شخص الأجنبيه. و حديث الانطباع و الانكسار من الأبحاث الدقيقه البعيده عن أذهان العرف، فإنهم لا يرتابون فى أنّ الناظر إلى عوره الإنسان فى المرآه الحاكيه لها حكايه تامه ناظر إليها حقيقه، و لا يرون فرقاً بينه و بين من ينظر إليها مباشره و من دون واسطه، سواء كانت الرؤيه بنحو الانطباع أم غيره هذا.

مع أنّه لا يبعد أن يقال: إنّ الصواب انكسار النور من المرآه و وقوع النظر على شخص الأجنبيه دون انطباع صورتها فيها، كما يكشف عنه ما إذا فرضنا مرآه قبال الإنسان على نحو لا تسع أكثر من صوره واحده و وقف شخص عن يمين الناظر و آخر عن يساره، فانّ كلا من الشخصين حينئذ يرى صوره الآخر و لا يرى صوره نفسه، فلو كانت الرؤيه على

سبیل الانطباع فکیف انطبعت فیها صورتان بل ثلاثه مع أنّها لم تسع لأکثر من صوره واحده علی الفرض. و لا شک فی عدم انطباع صوره فوق اخری، و إلا لما تمت الحکایه عن شی ء منهما مع أنّها تامه عن کل منهما بالوجدان. فیعلم من ذلک بطلان هذا المسلک و أنّ النور ینکسر عن المرآه فیصیب نفس الجسم الخارجی کالأجنبیه فلا فرق بین النظر إلیه مباشره أو فی المرآه إلّا من حیث استقامه النور فی الأول و انکساره فی الثانی. و هناک شواهد و مؤیدات اخری لا یسعها المقام.

و قد یقال: إنّ الأمر و إن کان کذلک إلا أنّه یستفاد من بعض الأخبار جواز النظر فی المرآه، و هو ما رواه الکلینی بسنده عن موسی بن محمد الملقب بالمبرقع أخی أبی الحسن الثالث (علیه السلام): «أنّ یحیی بن أکثم سأله فی

[مسأله ۳: لا یشترط فی الستر الواجب فی نفسه ساتر مخصوص و لا کیفیه خاصه]

[۱۲۵۵] مسأله ۳: لا یشترط فی الستر الواجب فی نفسه ساتر مخصوص و لا کیفیه خاصه، بل المناط مجرّد الستر و لو کان بالید و طلی الطین و نحوهما.

[أما الثانی أی الستر حال الصلاه]

اشاره

أما الثانی أی الستر حال الصلاه فله کیفیه خاصه و یشترط فیه ساتر خاص، و یجب مطلقاً، سواء کان هناک ناظر محترم أو غیره أم لا، و یتفاوت بالنسبه إلی الرجل و المرأه (۱).

المسائل التی سأله عنها: أخبرنی عن الخنثی و قول علی (علیه السلام): تورث الخنثی من المبال، من ینظر إلیه إذا بال؟ و شهاده الجار إلی نفسه لا تقبل، مع أنّه عسی أن یکون امرأه و قد نظر الیه الرجال أو یکون رجلًا و قد نظر الیه النساء، و هذا مما لا یحلّ، فأجاب أبو الحسن الثالث (علیه السلام): أمّا قول علی (علیه السلام) فی الخنثی أنّه یورث من المبال فهو کما قال، و ینظر قوم عدول یأخذ کلّ واحد منهم مرآه و یقوم الخنثی خلفهم عریانه فینظرون فی المرآه فیرون شبحاً فیحکمون علیه» «۱».

لکن الروایه ضعیفه السند، فانّ المبرقع لم یوثق، بل إنّ المفید فی الإرشاد «۲» و کذا الکلینی «۳» نقلا روایه تدلّ علی ضعف الرجل. و کیف کان، فیکفی فی الضعف عدم ثبوت الوثاقه.

(۱) أمّا الکیفیه الخاصه فسیجی ء البحث عنها عند تعرض المصنف لها «۴».

و أمّا أصل وجوب الستر حال الصلاه و اشتراطها به و إن لم یکن هناک ناظر محترم فقد یستدلّ له بالإجماع، و هو کما تری، للجزم عاده بکون المستند بعض الوجوه الآتیه، فلا یحتمل أن یکون تعبدیاً کاشفاً عن رأی المعصوم (علیه السلام). فالأولی أن

يستدلّ له بوجوه:

---

(١) الوسائل ٢۶: ٢٩٠/ أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه

ب ۳ ح ۱، الکافی ۷: ۱۵۸/ ۱.

(۲) الإرشاد ۲: ۳۰۷.

(۳) الکافی ۱: ۵۰۲/ ۸.

(۴) فی ص ۹۲.

....

الأول: صحیحه علی بن جعفر عن أخیه موسی (علیه السلام) قال: «سألته عن رجل عریان و حضرت الصلاه فأصاب ثوباً نصفه دم أو کلّه دم، یصلّی فیه أو یصلی عریاناً؟ قال: إن وجد ماءً غسله، و إن لم یجد ماءً صلّی فیه، و لم یصلّ عریاناً» «۱».

فإنّها معتبره من حیث السند، إذ رواها الشیخ و الصدوق عن علی بن جعفر، و طریق الثانی إلیه صحیح «۲». و أمّا الأوّل فله إلیه طریقان: أحدهما: ما ذکره فی المشیخه «۳» و هو ضعیف، لمکان أحمد بن محمد بن یحیی العطار غیر الموثق علی الأقوی. و الثانی ما ذکره فی الفهرست «۴» المنتهی إلی الصدوق، و هو صحیح. ففی الحقیقه الروایه عن الصدوق.

و أمّا الدلاله فظاهره، حیث حکم (علیه السلام) فی الشرطیه الأُولی بوجوب الغسل مع التمکن منه، المقتضی لوجوب الستر فی الصلاه، و إلا لم یکن وجه لوجوب الغسل، بل صلّی عاریاً.

و بعباره اخری: فصّل (علیه السلام) بین صورتی وجدان الماء و عدمه، و حکم بوجوب الغسل فی الأُولی و الصلاه فی النجس فی الثانیه، و علی التقدیرین منع عن الصلاه عاریاً، فلولا اعتبار الستر حال الصلاه لم یکن وجه للمنع، بل لا مقتضی لتجویز الصلاه فی النجس کما لا یخفی. و مقتضی الإطلاق عدم الفرق بین وجود الناظر المحترم و عدمه.

و قد تقدم الکلام حول هذه الصحیحه فی مبحث الخلوه «۵» و قلنا: إنّ ذیلها أعنی الشرطیه الثانیه و إن کانت معارضه بموثقه سماعه المانعه عن الصلاه فی

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۸۴/ أبواب

النجاسات ب ۴۵ ح ۵، الفقيه ۱: ۱۶۰/ ۷۵۶، التهذيب ۲: ۲۲۴/ ۸۸۴، الإستبصار ۱: ۱۶۹/ ۵۸۵.

(۲) الفقيه ۴ (المشيخه): ۴.

(۳) التهذيب ۱۰ (المشيخه): ۸۶.

(۴) الفهرست: ۸۷/ ۳۶۷.

(۵) [بل تقدم فی مبحث النجاسات] راجع شرح العروه ۳: ۳۵۹، ۳۶۴.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۹۱

....

الثوب النجس و أنّه يصلی عارياً «۱» لكنّ اللازم تقديم الصحيحه عليها ببيان قد تقدم فی محلّه، و علی أیّ حال سواء قدمناها عليها أم لا فغايته سقوط هذه الفقره من الصحيحه عن الحجيه لأجل المعارضه، دون الفقره الأُولی التی هی محل الاستشهاد فی المقام، لسلامتها عن المعارض فيؤخذ بها.

و يعضده ما يظهر من غير واحد من الروايات من ارتكاز اعتبار الستر فی الصلاه فی أذهان الرواه بحيث إنّ ذلك من المسلمات لديهم، و قد أقرّهم الإمام (عليه السلام) علی ذلك، التی منها صحيح زراره، قال «قلت لأبی جعفر (عليه السلام): رجل خرج من سفينه عرياناً أو سلب ثيابه و لم يجد شيئاً يصلّی فيه، فقال: يصلّی إيماءً» «۲» و نحوها غيرها.

و يؤيده خبر أبی البختری عن جعفر بن محمد (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) أنه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغی له أن يصلی حتی يخاف ذهاب الوقت، يبتغی ثياباً» «۳» فإنّها و إن كانت ضعيفه السند بأبی البختری وهب بن وهب الذی قيل فی حقه: أنّه أكذب البريه، فلا يستدل بها، لكنها صالحه للتأييد.

الثانی: صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبی جعفر (عليه السلام): الرجل يصلّی فی قميص واحد، فقال: إذا كان كثيفاً فلا بأس به ..» إلخ «۴» فانّ تعليق الجواز علی ما إذا كان القميص كثيفاً أی غليظاً ساتراً يدلّ بمقتضی القضيه الشرطيه علی عدم الجواز فيما

إذا كـان رقيقاً حاكياً عما تحته، بل الظاهر أنّ منشأ السؤال ما ورد فى غير واحـد من الأخبار من الأمر بالصـلاه فى ثوبين و لا أقل من ثوب و حبل كما فى صحيحه محمد بن مسلم الآتيه المحمول على الفضل.

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۸۶/ أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۴۴۹/ أبواب لباس المصلی ب ۵۰ ح ۶.

(۳) الوسائل ۴: ۴۵۱/ أبواب لباس المصلی ب ۵۲ ح ۱.

(۴) الوسائل ۴: ۳۸۷/ أبواب لباس المصلی ب ۲۱ ح ۱.

أما الرجل فیجب علیه ستر العورتین (۱) أی القبل من القضیب و البیضتین و حلقه الدبر لا غیر، و إن کان الأحوط ستر العجان أی ما بین حلقه الدبر إلى أصل القضیب، و أحوط من ذلک ستر ما بین السره و الرکبه.

و کـأنّ السائـل تخیـل الوجوب قیاسـاً على ثوبی الإحـرام فأجـاب (علیه السـلام) بعـدم البأس فی قمیص واحـد مع رعایه الشـرط المتقدم.

و نحوهـا صـحیحته الأُخرى: «إذا کان علیه قمیص صـفیق أو قباء لیس بطویل الفُرَج فلا بأس ..» إلـخ «۱» و الصفیق: الغلیظ، قبال الصقیل أی الخفیف، و طویل الفُرَج: أی متسعها بحیث تظهر العوره من وراء الفُرَج.

الثالث: الأخبار الکثیره المستفیضه المتضـمنه أنّ المکلف إذا لم یجد ساتراً صـلّى عاریاً مومئاً إما قاعداً أو قائماً، أو إن کان ناظر محترم فجالساً و إلا قائماً على اختلاف ألسنتها «۲» فإنّها متفقه على المنع عن الرکوع و السجود و أنّه یومی إلیهما. و هذا المقدار و إن لم یکف فی اعتبـار الستر فی الصـلاه بما هی، لکنه یـدل على اعتباره فی خصوص الرکوع و السـجود، و لـذا منع عنهما مع العجز عن رعایه

الستر فيهمـا، فلاـ منـاص للمكلّف من تحصـيل السـاتر قبـل الـدخول فى الصـلاه من باب المقـدمه كى لا تبـدو عورته فى حالتى الركوع و السـجود فيفوّتهمـا على نفسه اختيـاراً، فانّ الانتقال إلى الإيماء الـذى هو بـدل اضـطرارى إنّما هو مع العجز عن الوظيفه الاختياريه كما هو ظاهر.

و لعلّ فيما ذكرناه من الأخبار غنى و كفايه. فلا ينحصر المستند بالإجماع كما قيل الذى عرفت ما فيه.

(۱) فإنّهما القـدر المتيقّن من العوره الواجب سترها على الرجال حال الصـلاه و غيرها، و ما عـدا ذلك لا دليل عليه حتى العجان، لخروجه عن مفهوم العوره

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۹۰/ أبواب لباس المصلى ب ۲۲ ح ۲.

(۲) الوسائل ۴: ۴۴۸/ أبواب لباس المصلى ب ۵۰، ۳: ۴۸۶/ أبواب النجاسات ب ۴۶.

....

عرفـاً، و مع الشك فأصاله البراءه محكمه، على أنّ العجان يتستر بتستر القبل و الـدبر عاده، ففرض تسترهما بـدونه لعله لا يتفق أو نادر التحقّق. و كيف كان فستره بما هو لا دليل عليه كما عرفت.

مضافاً إلى تقييـد العوره بالقبل و الـدبر فى غير واحـد من النصوص التى تقـدّمت فى بحث التخلى «۱» فإنّها و إن كانت ضـعيفه لكنها كثيره مستفيضه.

و عن القاضى تحديدها بما بين السره و الركبه «۲» و عن أبى الصلاح وجوب ستر ما بين السره إلى نصف الساق «۳».

أمّا الأخير فلا شاهد عليه أصـلًا، إذ لم ترد به و لا روايه ضـعيفه. و لعلّه يريد ما ذكره القاضـى، و الزياده من باب المقدمه العلميه، لكنّها تحصل بما دون ذلك من ثلث الساق أو ربعه، بل أقل بمقدار يحرز معه ستر الركبه كما لا يخفى.

و أمّا تحديد القاضى، فإن أراد تفسير العوره

بـذلک مطلقاً و لو فی غیر حال الصـلاه فیردّه خروج ذلک عن مفهوم العوره عرفاً کما عرفت، و الروایات الوارده فی تفسـیرها و أنّها القبل و الدبر دافعه لذلک کما مرّ. فلا دلیل علی هذا التحدید.

نعم، ورد ذلـک فی مـوثقه الحسـین بن علوان الوارده فی نظر الرجـل إلی عوره أمته المزوّجه من قوله: «و العوره مـا بین السـره و الرکبه» التی تقـدمت الإشاره إلیها سابقاً «۴» لکن ذلک لیس تحدیـداً لمطلق العوره، بل لخصوص عوره النساء السابق ذکرها فی کلام الإمام (علیه السلام)، لأنّ المعرّف المکرّر لا یراد بالثانی إلا الأوّل کما مرّ «۵» فلا ینبغی الإشکال فی جواز النظر إلی ما عدا القبل و الدبر.

---

(۱) شرح العروه ۴: ۳۲۱.

(۲) المهذب ۱: ۸۳.

(۳) الکافی فی الفقه: ۱۳۹.

(۴) فی ص ۸۲.

(۵) فی ص ۸۴.

....

و یؤیّده: صـحیح علی بن جعفر (علیه السلام) فی کتابه عن أخیه موسی (علیه السلام) قال: «و سألته عن الرجل یکون ببطن فخذه أو ألیته الجرح هل یصـلح للمرأه أن تنظر إلیه و تـداویه؟ قال: إذا لم یکن عوره فلا بأس» «۱». و قوله (علیه السلام): «إذا لم یکن عوره» أی إذا لم یقع نظره علی العوره، أو إذا لم یکن الجرح فی العوره، و أمّا الفخذ نفسه فقد جوّز (علیه السلام) النظر إلیه.

و قـد نقل فی الجواهر «۲» و مصـباح الفقیه «۳» هـذه الصـحیحه عن قرب الإسـناد و هو اشـتباه، فإنّها غیر مذکوره فیه، بل هی فی کتاب علی بن جعفر کما نقلها عنه فی الوسائل فلاحظ.

و إن أراد تفسیر الستر الصلاتی بذلک مع الاعتراف بعدم کونه من العوره فی غیر حال الصلاه فلا شاهد علیه

أيضاً.

نعم، ربما يستأنس لذلك بصحيح رفاعه، قال: «حدّثنى من سمع أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن الرجل يصلّى فى ثوب واحد متزراً به، قال: لا بأس به إذا رفعه إلى الثندوتين» «۴».

و خبر سفيان بن السمط عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «الرجل إذا اتزر بثوب واحد إلى ثندوته صلّى فيه» «۵». و الثندوه للرجل بمنزله الثدى للمرأه.

لكنّهما لا يصلحان للاستدلال لضعف السند. أمّا الأوّل فلأنّه و إن كان صحيحاً إلى رفاعه لكنّه يرويها مرسله. و أمّا الثانى فمن جهه أحمد بن عبديل و سفيان ابن السمط، فإنّهما مجهولان لم يتعرّض لهما فى كتب الرجال، هذا.

مضافاً إلى ما فى غير واحد من الروايات من جواز الصلاه فى السراويل

---

(۱) الوسائل ۲۰: ۲۳۳/ أبواب مقدمات النكاح و آدابه ب ۱۳۰ ح ۴، مسائل على بن جعفر: ۱۶۶/ ۲۶۹.

(۲) الجواهر ۸: ۱۸۳.

(۳) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۵۳ السطر ۲۰.

(۴) الوسائل ۴: ۳۹۰/ أبواب لباس المصلى ب ۲۲ ح ۳.

(۵) الوسائل ۴: ۳۹۱/ أبواب لباس المصلى ب ۲۲ ح ۵.

و الواجب ستر لون البشره (۱)، و الأحوط [۱] ستر الشبح الذى يرى من خلف الثوب من غير تميز للونه، و أما الحجم أى الشكل فلا يجب ستره.

وحدها، التى منها صحيح محمد بن مسلم «۱» مع أنّ السروال يشدّ من السرّه أو ما دونها، و لعل الغالب هو الثانى، فلو كان الواجب الستر من السّره لم يتجه تجويز الصلاه فى السروال وحده على الإطلاق و إن شدّ مما دون السرّه على ما تقتضيه هذه النصوص الذى هو الغالب فيها كما عرفت.

(۱) بلا إشكال، فإنّه المتيقن من الأخبار. و يلحق به الشبح، و هو

ما ترى معه العين من دون تشخيص للون، كما لو كانت العوره مستوره بثوب رقيق جدّاً يحكى ما تحته كالنايلون فإنّها غير مستوره حينئذ لتعلق النظر إليها بشخصها، إذ لا يعتبر فى صدق النظر إلى الشى ء تشخيص لونه قطعاً، فانّ من نظر إلى جسم من خلف زجاجه غليظه أو خفيفه ملوّنه أو بتوسط نظّاره ملوّنه يصدق عرفاً أنّه نظر إليه حقيقه، لتعلّق النظر إليه بذاته و إن لم يميّز لونه الواقعى الذى هو عليه، لعدم دخل ذلك فى صدق النظر كما عرفت، فيجب ستر الشبح كالعين.

و أمّا الحجم أعنى شكل العوره و هيئتها كما لو سترها بساتر غليظ لا تبدو معه البشره و لا اللّون لكن الهيئه الخاصه و الحجم المخصوص مشهود، على نحو يقبل حدوده للوصف من جهه انعكاس الأشعه النوريه الفاصله بين الناظر و العوره، و أوضح حالًا ما لو سترها بخصوصها بخرقه أو طين أو كاغذ و نحوها، فهل يجب ستر مثل ذلك أيضاً أو لا؟

الظاهر الثانى، بل لا ينبغى الإشكال فيه، لعدم كون العوره مكشوفه حينئذ، إذ لم يتعلّق بها النظر، و لذا لا علم بكونها عوره من ناحيه حسّ

---

[۱] لا يترك.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۹۰/ أبواب لباس المصلى ب ۲۲ ح ۲.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۹۶

و أما المرأه فيجب عليها ستر جميع بدنها (۱) حتى الرأس و الشعر.

البصر، لجواز كونها شيئاً آخر بهذا المنظر، و إنّما يعلم بأنّها عوره من جهه القرائن الخارجيه، فهى بنفسها غير مبصره و لا مرئيه، و إنّما يرى شيئاً شبيهاً بالعوره، فلا يجب فى مثله الستر.

و يؤيده: خبر عبيد اللّه الرافقى فى حديث «أنّه دخل حماماً بالمدينه فأخبره صاحب الحمام أنّ أبا جعفر

(عليه السلام) كان يدخله فيبدأ فيطلى عانته و ما يليها ثم يلفّ إزاره على أطراف إحليله و يدعونى فاطلى سائر بدنه، فقلت له يوماً من الأيام: إنّ الذى تكره أن أراه قد رأيته، قال: كلا، إنّ النوره ستره» «۱» فإنّه و إن كان ضعيفاً سنداً لجهاله الرافقى، و كذا متناً، إذ من البعيد جدّاً أنّ الإمام (عليه السلام) يفعل كذلك، لكنّه لا يخلو عن التأييد.

(۱) و المراد بها الحره. و أمّا الأمه فسيجى ء الكلام فيها «۲».

و لا إشكال كما لا خلاف فى وجوب ستر بدنها فى الجمله، لجمله وافره من النصوص «۳» و فيها الصحاح و غيرها كما لا تخفى على المراجع.

و ما عن ابن الجنيد من مساواتها مع الرجل فى العوره الواجب سترها فى الصلاه «۴» ساقط جدّاً على تقدير صدق النسبه إذ لم ترد به و لا روايه ضعيفه، و لا حكى القول به عن أحد، فهو شاذ مطروح.

إنّما الكلام فى مواضع:

منها: الرأس فإنّ المشهور و إن ذهبوا إلى وجوب ستره، بل لا خلاف فيه من أحد عدا ابن الجنيد كما عرفت للتصريح به فى تلك النصوص المشار إليها آنفاً.

---

(۱) الوسائل ۲: ۵۳/ أبواب آداب الحمام ب ۱۸ ح ۱.

(۲) فى ص ۱۰۷ المسأله ۱۲۵۹.

(۳) الوسائل ۴: ۴۰۵/ أبواب لباس المصلى ب ۲۸ و غيره.

(۴) حكاه عنه فى المختلف ۲: ۱۱۴.

....

إلا أنّ مقتضى موثقه ابن بكير عدم الوجوب، عن أبى عبد اللّٰه (عليه السلام) «قال: لا بأس بالمرأه المسلمه الحره أن تصلّى مكشوفه الرأس» «۱».

و نحوها روايته الأُخرى عن أبى عبد اللّٰه (عليه السلام) «قال: لا بأس أن تصلّى المرأه المسلمه و ليس على رأسها قناع» «۲».

العمده هی الأولی. و أمّا الثانیه فضعیفه السند بأبی علی بن محمد بن عبد اللّه ابن أبی أیوب، فإنّه مجهول.

و من الغریب ما عن المحقق فی المعتبر علی ما حکاه فی الحدائق عنه «۳» من رمی الاولی بالضعف من جهه عبد اللّه بن بکیر، فانّ الرجل و إن کان فطحیاً لکن الأصحاب لم یعاملوا مع الفطحیه معامله سائر المذاهب الفاسده، بل کثیراً ما یعبّرون عن بعضهم و منهم الرجل نفسه بالعدل الثقه، و السرّ أنّهم لا یفترقون عن الإمامیه الاثنی عشریه سوی الانحراف بامامه عبد اللّه الأفطح خلال سته أشهر ثم عدلوا إلی الحق، حتی أنّ العلامه الذی لم یعمل إلا بروایات الشیعه الاثنی عشریه کان یعمل بروایات الفطحیه «۴». علی أنّ ابن بکیر من أصحاب الإجماع کما ذکره الکشی «۵» و غیره، فالنقاش فی سند الروایه من جهته من غرائب الکلام.

و کان الأولی للمحقق أن یناقش فیه من جهه محمد بن عبد اللّه الأنصاری، فإنّه بهذا العنوان لم یوثق، و إنّما وثّقوا محمد بن عبد اللّه بن غالب الأنصاری. لکن الظاهر أنّ المراد بهما واحد، لاتحاد الطبقه و من یروی عنه و من یروی هو عنه فلاحظ. و کیف کان، فلا ینبغی التشکیک فیها من حیث السند.

و أمّا الدلاله فهی ظاهره، بل صریحه فی جواز صلاه الحره مکشوفه

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۰/ أبواب لباس المصلی ب ۲۹ ح ۵، ۶.

(۲) الوسائل ۴: ۴۱۰/ أبواب لباس المصلی ب ۲۹ ح ۵، ۶.

(۳) الحدائق ۷: ۱۲.

(۴) [کما صرح فی موارد منها ما فی الخلاصه: ۱۹۵/ ۶۰۹].

(۵) رجال الکشی: ۳۷۵/ ۷۰۵.

....

الرأس. و من هنا وقع الأصحاب فی کیفیّه الجمع بینها و

بین النصوص المتقدمه الدالّه علی وجوب ستر الرأس فی حیص و بیص.

فحملها الشیخ (قدس سره) «۱» تاره علی الصبیه. و هو کما تری، للتصریح فیها بالمرأه غیر الصادقه علی الصغیره بالضروره.

و أُخری علی حال الضروره. و هذا أیضاً أبعد من سابقه، إذ مضافاً إلی عدم اختصاصه حینئذ بالرأس، لجواز الکشف عن کلّ جزء من البدن، بل عن جمیعه لدی الاضطرار بلا إشکال یردّه: أنّه حمل تبرعی منافٍ لظهور الکلام جدّاً، إذ لیس المنسبق منه إلی الذهن إلا إراده حال الاختیار. و هل تری جواز الحمل علی الاضطرار فیما لو ورد مثلًا أنّ شرب الخمر حلال، أو أنّه یطرح بلا تأمل و لا إشکال؟

و حملها صاحب الحدائق (قدس سره) علی إراده عدم وجوب التستر بالقناع خاصه، فلا ینافی وجوب الستر بساتر آخر «۲». و هذا أیضاً یتلو ما تقدّمه فی الضعف، للتصریح فیها بأنّها تصلّی مکشوفه الرأس، و لا ریب أنّ التستر بأی ساتر و لو غیر القناع ینافی الکشف بالضروره.

فالإنصاف: أنّه لا- جواب لنا عن هذه الموثّقه، و لا مناص عن الاعتراف باستقرار المعارضه بینها و بین النصوص المتقدمه بعد تعذر الجمع فی خصوص المقام بالحمل علی الاستحباب، لما فی بعض تلک النصوص ما یأبی لسانه عن الحمل علیه، و هی صحیحه زراره، قال: «سالت أبا جعفر (علیه السلام) عن أدنی ما تصلی فیه المرأه، قال: درع و ملحفه فتنشرها علی رأسها و تجلّل بها» «۳» فإنّ السؤال عن أقل الواجب و أدنی ما یجزئ عنه، و قد اعتبر (علیه السلام) فی الجواب ستر الرأس، فکیف یحمل علی الاستحباب.

فالمعارضه مستقره و المعالجه متعذره، فلا مناص من طرح الموثقه، لعدم

---

(۱) التهذیب ۲: ۲۱۸/ ذیل ح

٨۵٨.

(٢) الحدائق ٧: ١٢.

(٣) الوسائل ۴: ۴٠٧/ أبواب لباس المصلى ب ٢٨ ح ٩.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٩٩

....

صلاحيّتها للمقاومه مع تلك النصوص المستفيضه بل المتواتره إجمالًا، لعدم المجازفه فى دعوى القطع بصدور بعضها إجمالًا، فتكون تلك النصوص من المشهورات و من قبيل بيّن الرشد و هذه من الشاذ النادر المأمور بطرحه و الأخذ بالمشهور.

و منها: الشعر، فقد اختلفت كلمات الأصحاب فى استثنائه، حيث لم يرد بذلك نص بالخصوص فأثبته جمع و منعه آخرون، و توقف فيه ثالث. لكن الظاهر وجوب ستره، لا- لتبعيه الشعر للرأس الواجب ستره كى يستشكل بعدم جريانه فى الشعر الطويل لاختصاص التبعيه بالقصير، بل لاستفاده ذلك من نفس الأخبار الدالّه على وجوب ستر الرأس، التى منها صحيحه زراره المتقدمه آنفاً و غيرها «١» فإنّ بشره الرأس بنفسها متستره بالشعر إلا ما شذ ممن لا ينبت على رأسه الشعر الملحق بالعدم فلا حاجه إلى الأمر بسترها و ليس المقام نظير الأمر بالغسل اللازم فيه إيصال الماء إلى البشره كما هو ظاهر.

و عليه فالأمر بستر الرأس لا يستفاد منه إلا ستر ما ينبت عليه من الشعر الذى يكون مكشوفاً بطبعه لولا الساتر. فهذه الأدلّه تدلّنا بالمطابقه على وجوب ستر الشعر من دون حاجه إلى التماس دليل آخر.

و أوضح روايه من روايات الباب تدلّ على ما ذكرناه و تؤكّده هى صحيحه زراره المتقدمه آنفاً، لمكان التصريح بالتجلّل الذى هو بمعنى التغطيه الكامله و الاستيعاب التام، يقال: جلّل المطر الأرض إذا عمّها و طبّقها فلم يدع شيئا إلا غطّى عليه. فالأمر بنشر الملحفه على الرأس و التجلّل بها معناه استيعاب التغطيه للرأس بحيث لم تدع شعره و إن طالت إلا و سترتها كى

يكون التستر مستوعباً لجميعها، تحقيقاً لمعنى التجلّل. و بالجمله: فالدليل الصحيح هو ما ذكرناه.

---

(١) الوسائل ۴: ۴۰۵/ أبواب لباس المصلى ب ٢٨.

....

و أمّا ما قد يستدلّ به لذلك من صحيح الفضيل عن أبى جعفر (عليه السلام) «قال: صلّت فاطمه (عليها السلام) فى درع و خمارها على رأسها، ليس عليها أكثر مما وارت به شعرها و أُذنيها» «١» ففى غير محلّه، لتوقف الاستدلال على تماميه السند و الدلاله.

أمّا السند فمعتبر، فإنّه و إن اشتمل على محمد بن موسى بن المتوكل، و على ابن الحسين السعدآبادى و هما لم يوثقا فى كتب القدماء من الرجاليين، لكن الأوّل منهما وثّقه العلامه صريحاً «٢» و توثيقه على الظاهر مأخوذ من توثيق شيخه السيد ابن طاوس فى فلاح السائل، فإنّه (قدس سره) بعد ذكره فى سلسله سند قال: رجال السند ثقات بالاتفاق «٣». فيظهر أنّ وثاقه الرجل مورد للاتفاق، و لا أقل من أن يكون قد وثّقه جماعه كثيره بحيث كان مشهوراً بذلك، و هذا المقدار كاف فى الوثاقه، إذ لا يسعنا عدم الأخذ بكلام السيد (قدس سره) مع ما هو عليه من العظمه و الجلاله.

و أمّا السعدآبادى الذى هو من مشايخ الكلينى فقد صرّح ابن قولويه و الرجل من مشايخه أيضاً فى كامل الزيارات بأنّه لا ينقل فى كتابه إلا عن الثقات، فإنّه لو سلّم التشكيك و لا نسلّم «۴» فى إراده التعميم لكلّ من هو مذكور فى سند الكتاب فلا نكاد نشك فى إراده خصوص مشايخه الذين ينقل عنهم بلا واسطه، و منهم الرجل نفسه كما عرفت، فانّ ذلك هو المتيقّن من التوثيق.

و أمّا فضيل الراوى للحديث فهو مردّد بين فضيل بن

يسار و فضيل بن عثمان الأعور، و أيّا منهما كان فهو موثّق، و إن لم تكن لنا قرينه على التعيين

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۰۵/ أبواب لباس المصلی ب ۲۸ ح ۱.

(۲) الخلاصه: ۲۵۱/ ۸۵۷.

(۳) فلاح السائل: ۲۸۴/ ۱۷۵.

(۴) و قد سلّم، بل عدل (قدس سره) أخيراً.

إلا الوجه (۱)

لکون کلّ منهما من أصحاب الصادقین (علیهما السلام) و لا ترجیح لاحتمال أحدهما علی الآخر. و کیف کان، فالسند تام.

إنّما الکلام فی الدلاله، و هی قاصره، لانحلال الروایه إلی دلالتین: عقد سلبی و هو عدم سترها (سلام اللّه علیها) وجهها عند الصلاه، و عقد إیجابی و هو سترها الشعر و الأُذنین.

أمّا الأوّل فهو لا محاله یدلّ علی عدم الوجوب، لأنّها (روحی فداها) معصومه و فعلها حجه. فعدم سترها الوجه یدلّ علی عدم وجوبه قطعاً، لعدم احتمال ترک الواجب من المعصوم (علیه السلام) کما هو ظاهر.

و أمّا الثانی الذی هو مبنی الاستدلال فلا دلاله فیه علی الوجوب، بل غایته الرجحان، فإنّه فعل لا لسان له، فیحتمل الندب کالفرض، و الجامع المقطوع به هو الفضل، فلا یدلّ علی أحدهما بالخصوص. و لعلّ الباقر (علیه السلام) الحاکی لفعلها کان فی مقام بیان العقد السلبی.

و منها: العنق، و لا ینبغی الإشکال فی وجوب ستره و إن استشکل فیه بعضهم، فانّ الخمار و القناع المأخوذین فی الأخبار یقتضی تستره کما هو ظاهر جدّاً.

(۱) و منها: الوجه، و المشهور عدم وجوب ستره، و هو الصحیح. و ما یحکی عن بعضهم من عدم استثنائه لیس بشی ء فإن السیره قائمه علی عدم وجوب الستر، مضافاً إلی دلاله صحیحه الفضیل المتقدمه آنفاً علیه، و کذا موثقه سماعه قال: «سألته عن المرأه

تصلّى متنقبه، قال: إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، و إن أسفرت فهو أفضل» «۱». بل يستفاد من هذه أنّ السفور أفضل، و لعلّه لذلک کانت تکشف فاطمه (علیها السلام) عن وجهها کما فی صحیح فضیل المتقدم، هذا.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۲۱/ أبواب لباس المصلی ب ۳۳ ح ۱.

المقدار الذی یغسل فی الوضوء (۱). و إلا الیدین إلی الزندین و القدمین إلی الساقین (۲)

و یدلّ علیه أیضاً الأخبار المتضمنه أنّها تصلّی فی درع و مقنعه و خمار «۱» فإنّ شیئاً من ذلک بحسب طبعه لا یقتضی ستر الوجه کما هو واضح.

(۱) و أمّا تحدید الوجه، فلا ریب فی عدم وجوب سترها الوجه الوضوئی أعنی ما دارت علیه الوسطی و الإبهام فإنّه المتیقّن من دلیل الجواز، بل إنّ الوجه فی المقام أوسع من ذلک. أمّا من ناحیه العرض فلما تضمنه صحیح فضیل من أنّها (علیها السلام) إنّما سترت رأسها إلی حدّ الاذن، فما بین الاذن إلی جانب الخدّ الذی تدور علیه الإبهام کان مکشوفاً. و کذا من ناحیه الطول فانّ ما تحت الذقن لیس من الوجه الوضوئی، و مع ذلک لم تستره الزهراء (علیها السلام) مع أنّ الخمار و المقنعه أیضاً لا یقتضی ستره.

(۲) علی المشهور، بل إجماعاً کما أفاده غیر واحد. و لکن صاحب الحدائق استشکل فیه، نظراً إلی أنّ الدلیل علی الاستثناء إنّما هو خصوص الاکتفاء بالدرع و الخمار و المقنعه و نحوها، بدعوی أنّها لا تستر الیدین و القدمین، مع أنّ من الجائز أن تکون دروعهن فی تلک الأزمنه واسعه الأکمام طویله الذیل کما هو المشاهد الآن فی نساء أهل الحجاز، بل أکثر بلدان العرب، فإنّهم

يجعلون الأقمصه واسعه الأكمام مع طول زائد بحيث يجرّ على الأرض «۲». ففى مثله يحصل ستر الكفين و القدمين.

و فيه أولًا: أنّ هـذه المنـاقشه إنّما تتّجه لو كان لـدينا دليل يـدل على لزوم ستر جميع البـدن و حاولنا تخصـيصه بهـذه النصوص، فيورد عليه بعدم إحراز كون الدروع فى تلك القرون بمثابه ينافى الإطلاق ليستوجب الخروج عنه، و ليس

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۰۵/ أبواب لباس المصلى ب ۲۸.

(۲) الحدائق ۷: ۸.

....

الأـمر كـذلك، فـانّ الـدليل على لزوم الستر لم يكن إلاـ نفس هـذه النصوص، و حينئـذ فيمكن قلب الـدعوى فيقال إنّ مقتضـى الإطلاق فى هذه الأخبار الاكتفاء بكلّ ما صدق عليه الدرع و الخمار سواء أستر اليدين و القدمين أم لا.

و مع الغض فتكفينا أصاله البراءه عن وجوب ستر الزائد على المقدار المتيقن مما يسترانه، و هو ما عدا اليدين و القدمين.

و ثانياً: أنّ ما ادّعاه (قـدس سره) من توسـعه الأكمام و طول الذيول إنّما ينفع لو كانت كذلك من جميع الأطراف كى يتحقق به ستر باطن اليـدين و القـدمين و ظاهرهما، و هـذا من البعد بمكان، إذ مقتضاه أن لا تتمكن المرأه من العمل فى بيتها و لا الخروج منه، لتعسر المشى عليها كما لا يخفى.

بل الظاهر أنّها كانت واسعه الأكمام من طرف واحد و هو الذى يلى باطن الكف، كما أنّ طول الذيل كان من الخلف فقط كما هو المشاهـد فى نساء أهل الحجاز و غيرهن، و من الواضـح أنّ مثل ذلک لا يكون ساتراً لظاهر اليـدين و لا القدمين، بل يكونان مكشوفين.

و ثالثاً: سلّمنا التوسعه و الطول من جميع الجوانب إلا أنّا لا نسلّم أن جميعها كانت كذلك،

بـل إنّ بعضـها كانت كما ذكرناه، و لا سـيما التى كانت تسـتعمل فى البيوت لا عنـد الخروج، و لا ريب أنّ إطلاق كفايه الـدرع الوارد فى النص يشمل الجميع. إذن فما عليه المشهور هو الصحيح، هذا.

و ربمـا يفصّـل بين اليـدين و القـدمين و يـدّعى اختصـاص الاسـتثناء بالأول و يقتضـيه ظاهر عباره المحقق فى الشـرائع حيث قال (قدس سره): عدا الوجه و الكفين و ظاهر القدمين، على تردّد فى القدمين «١».

و يسـتدلّ له بأنّ مقتضـى نصوص الاكتفاء بالدرع و الخمار و إن كان هو عموم الاسـتثناء كما سبق إلا أنّ صحيحه على بن جعفر تدلّ بالمفهوم على لزوم ستر القدمين: «عن المرأه ليس لها إلا ملحفه واحده كيف تصلى؟ قال: تلتف فيها

---

(١) الشرائع ١: ٨٣.

ظاهرهما و باطنهما (١).

و تغطى رأسـها و تصـلى، فـان خرجت رجلهـا و ليس تقـدر على غير ذلـك فلاـ بأس» «١» فـانّ مفهومهـا وجوب ستر الرجل مع القدره.

و ينـدفع: بعـدم كونه بصـدد التحديـد و بيـان مـا يجب ستره ممّـا لاـ يجب، و إلا لما عبّر بالرجل الشامل للساق الواجب ستره بلا إشـكال. على أنّ إناطه الوجوب بالقدره لم يكن مختصاً به، بل يعم جميع أجزاء البدن، حتى أنّها تصـلّى عاريه إذا لم تجد ساتراً رأساً.

بل الظاهر أنّ السائل لما فرض أنّها لم تكن عندها إلا ملحفه واحده و بطبيعه الحال لا تكفى لستر تمام البدن بحيث دار الأمر بين أن تصـلى مكشوفه الرأس أو مكشوفه الرجل حكم (عليه السـلام) حينئذ بتقديم الثانى، فلا ربط لها إذن بمحل الكلام لتدلّ على التفصيل المزبور.

(١) لشمول الدليل لهما. و يقتضيه إطلاق كلمات الأصحاب، بل و تنصيص بعضهم بالتعميم.

نعم، خصه

جماعه بظهر القدمين، و يستدل له بقصور الدليل أعنى نصوص الاكتفاء بالدرع و الخمار عن الشمول لباطن القدم، نظراً إلى أنّه مستور دائماً و فى جميع حالات الصلاه، إمّا بالأرض كما فى حالتى القيام و الركوع، أو بالثوب كما فى حالتى الجلوس و السجود، و من الواضح أنّ مورد الاستثناء عن وجوب الستر ما من شأنه التستر و يكون صالحاً له كظاهر الكف و باطنه و ظاهر القدم لا ما هو غنى عنه و مستور بنفسه، فانّ الدليل منصرف عن مثله كما لا يخفى.

و يندفع أوّلًا: بأنّ التستر بالأرض لا يغنى عن الستر الصلاتى، فإنّه يعتبر فيه ساتر خاص و هو ما يصدق عليه اللباس، و من ثمّ لا تكفى الصلاه فى حفيره عارياً و إن كان مستوراً عن الناظر المحترم، و حيث لا يجب ستره

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۰۵/ أبواب لباس المصلى ب ۲۸ ح ۲.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۰۵

و يجب ستر شى ء من أطراف هذه المستثنيات من باب المقدمه (۱).

بالثوب قطعاً فلا يجب ستره رأساً.

و أجاب المحقق الهمدانى (قدس سره) «۱» عن ذلك بأنّ الأرض إنّما لا تكون ساتراً صلاتياً فيما إذا كانت مستقله فى الساتريه، كما فى مثال الحفيره، و أمّا مع الانضمام بالثوب فلا مانع من الاكتفاء بهما. أ لا ترى أنّ من صلّى فى قميص من دون سروال صحت صلاته بلا إشكال مع أنّ عورته من طرف التحت لم تكن مستوره إلا بالأرض، و كذا فيما لو باشر بعض جسد المرأه للأرض حال جلوسها عليها للتشهد، فكما أنّ ذلك لا يمنع عن صدق مستوريه المجموع بالثوب فكذا فى المقام.

و فيه: أن هذا إنّما يتجه فيما إذا كان الثوب

طويلًا من جميع الجوانب بحيث يستر ظاهر القدم ليكون مجموعه مستوراً بالثوب و بالأرض كما فى مورد التنظير، لكن المفروض أنّ ظاهر القدم غير لازم الستر، لعدم كون الدروع المتعارفه التى دل النص على كفايتها طويله الذيل. إذن فيكون الباطن مستوراً بالأرض فقط، و قد عرفت أنّ مثل هذا الستر غير كافٍ فى الصلاه.

و ثانياً: أنّ المستوريه بالأرض مع التسليم إنّما تنفع ما دام القدم ثابتاً عليها و أمّا لو رفعته لحاجه فلا ستر وقتئذ. و لا شبهه أنّ الإطلاق فى نصوص الاكتفاء بالدرع و الملحفه و نحوهما يشمل هذه الصوره أيضاً.

و ثالثاً: أنّ باطن القدمين قد لا يكون مستوراً حالتى الجلوس و السجود و لا سيما لدى الجلوس متوركاً، فلم يكن مستوراً فى جميع حالات الصلاه.

فتحصّل: أنّ ما ذهب إليه المشهور من التعميم للباطن و الظاهر هو الصحيح.

(۱) كما هو الشأن فى نظائر المقام من التحديدات الشرعيه للأحكام الإلزاميه، حيث إنّ الاشتغال اليقينى يستدعى براءه يقينيه.

---

(۱) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۵۲ السطر ۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۰۶

[مسأله ۴: لا يجب على المرأه حال الصلاه ستر ما فى باطن الفم من الأسنان و اللسان]

[۱۲۵۶] مسأله ۴: لا- يجب على المرأه حال الصلاه ستر ما فى باطن الفم من الأسنان و اللسان، و لا- ما على الوجه من الزينه كالكحل و الحمره و السواد و الحلى و لا الشعر الموصول بشعرها و القرامل، و غير ذلك (۱). و إن قلنا بوجوب سترها عن الناظر (۲).

[مسأله ۵: إذا كان هناك ناظر ينظر بريبه إلى وجهها أو كفّيها أو قدميها يجب عليها سترها]

[۱۲۵۷] مسأله ۵: إذا كان هناك ناظر ينظر بريبه إلى وجهها أو كفّيها أو قدميها يجب عليها سترها (۳) لكن لا من حيث الصلاه (۴) فإن أثمت و لم تسترها لم تبطل الصلاه (۵) و كذا بالنسبه إلى حليّها و ما على وجهها من الزينه، و كذا بالنسبه إلى الشعر الموصول و القرامل فى صوره حرمه النظر إليها.

[مسأله ۶: يجب على المرأه ستر رقبتها حال الصلاه]

[۱۲۵۸] مسأله ۶: يجب على المرأه ستر رقبتها حال الصلاه (۶)، و كذا تحت ذقنها حتى المقدار الذى يرى منه عند اختمارها (۷) على الأحوط [۱].

(۱) لخلوّ النصوص عن التعرّض لشی ء من ذلک، و مقتضی الأصل عدمه.

(۲) لعدم الملازمه بین الحکم النفسی و الحکم الشرطی کما هو ظاهر.

(۳) لإطلاق ما دلّ علی وجوب الستر عن الناظر المحترم، الشامل لحال الصلاه.

(۴) فإنّ الوجوب المزبور نفسی لا شرطی، و قد عرفت آنفاً عدم الملازمه بینهما.

(۵) لعدم اقتضاء الأمر بالشی ء للنهی عن ضده. و منه یظهر الحال فیما بعده.

(۶) فانّ التستر بالمقنعه و الخمار و الملحفه التی دلّت النصوص علی الاکتفاء بها یستلزم ستر الرقبه بطبیعه الحال.

(۷) هذا لا دلیل علیه، فانّ الذی یظهر من الأخبار وجوب ستر جمیع ما

---

[۱] الظاهر وجوب ستر جمیع ما تحت الذقن لاستتاره بالخمار عاده، و أما الزائد علی ما یستره الخمار فی العاده فلا یجب ستره.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۰۷

[مسأله ۷: الأمه کالحره فی جمیع ما ذکر من المستثنی و المستثنی منه]

[۱۲۵۹] مسأله ۷: الأمه کالحره فی جمیع ما ذکر من المستثنی و المستثنی منه (۱) و لکن لا یجب علیها ستر رأسها و لا شعرها (۲) و لا عنقها (۳)،

تحت الذقن مما یستتر عند الاختمار عاده، و أمّا الزائد علیه مما لم تجر العاده علی ستره فلا دلیل علی وجوبه، و مقتضی الأصل عدمه، و إن کان الاحتیاط مما لا ینبغی ترکه.

(۱) لإطلاق الأدلّه الشامل للحره و الأمه فی کل من الطرفین.

(۲) و یدلّ علیه مضافاً إلی الإجماع نقلًا و تحصیلًا منّا و من غیرنا من علماء الإسلام کما فی الجواهر «۱» جمله من الأخبار کصحیحه محمد بن مسلم عن أبی جعفر (علیه السلام) فی حدیث قال «قلت: الأمه

تغطی رأسها إذا صلّت؟ فقال: لیس علی الأمه قناع» «۲».

و صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی الحسن (علیه السلام) فی حدیث «قال: لیس علی الإماء أن یتقنّعن فی الصلاه» «۳» و نحوهما غیرهما.

(۳) فانّ وجوب ستر العنق إنّما استفید مما دل علی وجوب تقنّع المرأه أو اختمارها فی الصلاه کما تقدم «۴» و المفروض سقوط ذلک عن الأمه بمقتضی النصوص المتقدمه آنفاً.

و تؤیدها روایه قرب الإسناد عن علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر (علیهما السلام) قال: «سألته عن الأمه هل یصلح لها أن تصلّی فی قمیص واحد؟ قال: لا بأس» «۵» و إن کانت ضعیفه السند بعبد اللّه بن الحسن، فإنّ الصلاه فی قمیص واحد یلازم کشف العنق بطبیعه الحال.

---

(۱) الجواهر ۸: ۲۲۱.

(۲) الوسائل ۴: ۴۰۹/ أبواب لباس المصلی ب ۲۹ ح ۱، ۲.

(۳) الوسائل ۴: ۴۰۹/ أبواب لباس المصلی ب ۲۹ ح ۱، ۲.

(۴) فی ص ۱۰۱.

(۵) الوسائل ۴: ۴۱۲/ أبواب لباس المصلی ب ۲۹ ح ۱۰، قرب الإسناد: ۲۲۴/ ۸۷۶.

من غیر فرق بین أقسامها من القنّه و المدبّره و المکاتبه و المستولده [۱] (۱).

---

(۱) لإطلاق النص و الفتوی، مضافاً إلی التصریح بالتعمیم فی صحیح ابن مسلم عن أبی جعفر (علیه السلام) «قال: لیس علی الأمه قناع فی الصلاه، و لا علی المدبّره قناع فی الصلاه، و لا علی المکاتبه إذا اشترط علیها مولاها قناع فی الصلاه، و هی مملوکه حتی تؤدی جمیع مکاتبتها إلی أن قال: و سألته عن الأمه إذا ولدت علیها الخمار؟ فقال (علیه السلام): لو کان علیها لکان علیها إذا هی حاضت، و لیس علیها التقنع فی الصلاه» «۱» هذا.

و لا

إشكال كما لا خلاف في شي ء من هذه الأقسام ما عدا المستولده، فإنّ مقتضى ذيل صحيحه ابن مسلم المزبوره عدم وجوب التغطيه عليها.

إلا أنّه قد يقال بمعارضتها مع مفهوم صحيحته الأُخرى عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال «قلت له: الأمه تغطى رأسها؟ قال: لا، و لا على أُم الولد أن تغطى رأسها إذا لم يكن لها ولد» «۲» بالعموم من وجه، نظراً إلى انّ الاولى مطلقه من جهه بقاء الولد و عدمه، و من جهه كونه من مولاها أو من غيره، و خاصه بحال الصلاه، على العكس من مفهوم الثانيه حيث إنّها مطلقه من حيث الصلاه و خاصه من كلتا الجهتين، فتتعارضان فى ماده الاجتماع و هى ما إذا كانت ذات ولد موجود من المولى و هى فى حاله الصلاه، فالأُولى تدلّ بمنطوقها على عدم لزوم التغطيه، و الثانيه بمفهومها على لزومها، و المرجع بعد التساقط عموم ما دلّ على أنّ الأمه تصلّى من دون خمار أو قناع، فتكون النتيجه إلحاق أُم الولد بسائر أنواع الإماء بمقتضى الصناعه، مضافاً إلى الإجماع على عدم الفرق بين الأقسام كما عرفت.

---

[۱] الأحوط وجوب الستر عليها حال حياه ولدها.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۱/ أبواب لباس المصلى ب ۲۹ ح ۷.

(۲) الوسائل ۴: ۴۱۰/ أبواب لباس المصلى ب ۲۹ ح ۴.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۰۹

....

و فيه أوّلًا: أنّ ذيل الصحيحه الاولى الذى هو مركز الاستدلال لم يذكر لا فى الكافى «۱» و لا فى العلل «۲» و إنما ذكره الصدوق فى الفقيه «۳» و حيث إنّ طريقه إلى محمد بن مسلم ضعيف «۴» فهى غير صالحه للاستدلال، فتبقى الصحيحه الثانيه الداله على لزوم التغطيه سليمه عن المعارض.

و ثانياً:

أنّ النسبه بينهما عموم مطلق لا من وجه إذ الصحيحه الثانيه أيضاً خاصه بالصلاه كالأولى، فإنّه و إن لم يصرّح بها فيها لكنّه يعلم ذلك من التعبير بتغطيه الرأس التى هى من خواص الصلاه، ضروره عدم وجوبها فى غيرها على الحره فضلًا عن الأمه، إذ اللازم على المرأه التستر من الأجنبى كيف ما اتفق، و لو بالدخول فى غرفه أو فى مكان مظلم. إذن فمقتضى الصناعه ارتكاب التخصيص بالالتزام بالتغطيه فى خصوص أُم الولد.

و ثالثاً: أنّ الصحيحه الأُولى لم ترد فى أُم الولد و إن استظهره المحقق الهمدانى (قدس سره) «۵» مستشهداً له بأنّ الباعث على السؤال هو تشبّثها بالحريه الموجب لتوهم إلحاقها بالحره فى لزوم التغطيه، إذ فيه أنّه على هذا لا ينسجم الجواب و لا يرتبط بالسؤال، إذ ليت شعرى أى علاقه و ارتباط بين الحيضيه و بين الولاده المستتبعه للتشبث بالحريه فضلًا عن أن يكون الحكم فى الحيض أقوى كما ربما تشعر به الملازمه فى قوله (عليه السلام): «لو كان عليها لكان عليها ...» إلخ.

بل الظاهر أنّ المفروض فى السؤال مجرد ولاده الأمه و لو من غير مولاها فكأنّ السائل تخيّل أنّها بذلك تصبح بالغه تجرى عليها أحكام الحره

---

(۱) الكافى ۵: ۵۲۵/ ۲.

(۲) علل الشرائع: ۳۴۶/ ب ۵۴ ح ۳.

(۳) الفقيه ۱: ۲۴۴/ ۱۰۸۶.

(۴) الفقيه ۴ (المشيخه): ۶.

(۵) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۶۰ السطر ۵.

....

و أمّا المبعّضه فكالحره (۱) التى منها لزوم التغطيه، فأجاب (عليه السلام) بأن الولاده لو أوجبت ذلك لكان التحيض الذى هو من أمارات البلوغ أولى بذلك، بل الوالده و غيرها من سائر الإماء اتجاه التغطيه شرع سواء.

و بالجمله: فلم ترد الصحيحه الاولى

فی أَم الولد لینعقد لها الإطلاق و تلاحظ النسبه بینها و بین الثانیه و یتعارضان بالعموم من وجه و یتصدّی للعلاج کما أَفید.

و رابعاً: علی تقدیر تسلیم التعارض فاللازم تقدیم المفهوم، و لا تصل النوبه إلی التساقط فضلًا عن تقدیم المنطوق کما قیل و ذلک فإنّه لا محذور فیه عدا ارتکاب التقیید فی منطوق الاولی، و الالتزام بوجوب التغطیه علی الأمه فی صلاتها إذا کانت ذات ولد. و هذا بخلاف ما لو قدّمنا الأُولی، فإنّ لازمه تقیید مورد الثانیه بغیر حال الصلاه، و مقتضاه أنّه إذا لم یکن الولد باقیاً لم یجب علیها تغطیه الرأس، مع أنّه لم یقل أحد بالتفصیل فی تغطیه الأمه فی غیر تلک الحاله بین بقاء الولد و عدمه.

و المتحصّل: أنّ مقتضی الصناعه لولا ما ادعی من الإجماع علی عدم التفرقه بین أقسام الأمه فی عدم وجوب التغطیه هو ارتکاب التخصیص و الالتزام بوجوب تغطیه أُم الولد رأسها مع بقاء ولدها، عملًا بمفهوم الصحیحه الثانیه السلیم عمّا یصلح للمعارضه حسبما عرفت، و من ثمّ کان مقتضی الاحتیاط الوجوبی رعایه الستر حال حیاه الولد.

(۱) علی المشهور، بل اتفاقاً، نظراً إلی أنّ موضوع الحکم فی لسان الأدله عنوان الأمه، المنصرفه عن المبعّضه، بل المختصه بغیرها فی النص و الفتوی، فتبقی هی تحت إطلاق المرأه، المحکومه بلزوم لبس الخمار أو القناع کما تقدم «۱».

مضافاً إلی مفهوم صحیحه ابن مسلم المتقدمه حیث ورد فیها: «و لا علی

---

(۱) فی ص ۹۶ ذکر مصدره.

مطلقا (۱) و لو اعتقت فی أثناء الصلاه و علمت به و لم یتخلل بین عتقها و ستر رأسها زمان صحت صلاتها (۲)

المکاتبه إذا اشترط علیها مولاها

...» إلخ «۱» فانّ مفهومها أنّ المكاتبه المطلقه عليها القناع و إن أصبحت حره بمقدار ما أدّت من مال الكتابه و صارت مبعّضه.

نعم، قد قيّد الحكم فيما رواه الصدوق بإسناده عن يونس بن يعقوب بالحره قال (عليه السلام): «... و لا يصلح للحره إذا حاضت إلا الخمار» «۲» و لا يقدح اشتمال الطريق على الحكم بن مسكين، فإنّه ثقه عندنا لوجوده فى أسناد كامل الزيارات «۳».

فقد يقال بأنّها تستوجب تقييد المطلقات و حملها على الحره فلا دليل إذن فى المبعّضه، و معه يرجع إلى الأصل.

و يندفع بابتنائه على ثبوت المفهوم للوصف «۴» و هو فى حيّز المنع، إلا بالمعنى الذى ذكرناه فى الأُصول من الدلاله على عدم تعلّق الحكم بالطبيعه على إطلاقها و سريانها، و من ثم لا يجب القناع على الأمه. و أمّا التخصيص بالحره كى ينتفى عن المبعّضه فهو مبنى على المفهوم الاصطلاحى، و لا نقول به. إذن فلا مانع من شمول المطلقات لها.

(۱) أى من غير فرق فى المبعّضه بين كون التحرير بمقدار النصف أو أقل أو أكثر كما هو واضح.

(۲) كما لو اتفق أنّها سترت رأسها آناً ما قبل العتق. و لا شبهه حينئذ فى

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۱/ أبواب لباس المصلى ب ۲۹ ح ۷، تقدمت فى ص ۱۰۸.

(۲) الوسائل ۴: ۴۰۵/ أبواب لباس المصلى ب ۲۸ ح ۴، الفقيه ۱: ۲۴۴/ ۱۰۸۲.

(۳) و لكنّه لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه، فالروايه إذن محكومه بالضعف.

(۴) الوصف فى المقام غير معتمد على الموصوف، و مثله ملحق باللقب كما أفاده (دام ظله) فى الأُصول [محاضرات فى أُصول الفقه ۵: ۱۲۷].

بل و إن تخلل زمان

[۱] إذا بادرت إلى ستر رأسها للباقى من صلاتها بلا فعل مناف (۱).

الصحه، إذ الأجزاء السابقه لم يعتبر فيها الستر، و اللاحقه مشتمله عليه، فلا خلل فى شى ء منها، و هذا واضح.

(۱) على المشهور، بل بلا خلاف ظاهر كما فى الجواهر «۱». و يستدلّ له بوجوه:

أحدها: قصور الأدلّه عن إثبات اعتبار الستر فيما عدا الأفعال من الأكوان المتخلّله، و لو ثبت فهو ساقط، لمكان العجز بعد فرض عدم تقصيرها فى البدار، فالكشف قبل الستر خارج عن الاختيار و مثله ساقط لا محاله.

و يندفع: بأنّ مقتضى الإطلاق فى أدله اعتبار الاختمار لزوم رعايته من ابتداء الصلاه إلى اختتامها، و التخصيص بالأفعال عارٍ عن الدليل و منافٍ للإطلاق المزبور كما لا يخفى.

و حديث العجز لا يوجب سقوط الشرط بعد إمكان الاستئناف و كون الواجب هو الطبيعه المحدوده ما بين المبدأ و المنتهى، لا خصوص هذا الفرد الذى هو مورد للعجز فما هو المأمور به لا عجز فيه، و ما فيه العجز لم يكن مأموراً به.

ثانيها: حديث لا تعاد، فانّ من الواضح انّ صدق الإعاده لا يتوقف على الفراغ، بل يشمل رفع اليد فى الأثناء و الاستئناف كما يشهد به نحو ما ورد من أنّ من تكلّم فى صلاته فعليه الإعاده «۲». و عليه فلو رفعت المعتقه فى مفروض المسأله يدها عن صلاتها و أعادتها بعد رعايه الستر فقد أعادت بسبب غير الخمس المستثناه، و الحديث ينفى ذلك.

---

[۱] صحه الصلاه مع تخلله لا تخلو من إشكال بل منع.

---

(۱) الجواهر ۸: ۲۲۷.

(۲) الوسائل ۷: ۲۳۸/ أبواب قواطع الصلاه ب ۲ ح ۴ و غيره.

و أمّا إذا تركت سترها حينئذ بطلت (۱).

و يندفع: بأنّ

الحديث إمّا أنّه خاص بالناسى أو يشمل الجاهل القاصر- على القولين فى المسأله و على التقديرين فلا يكاد يشمل الملتفت إلى الخلل فى ظرفه و إن كان عاجزاً عن رفعه كما فى المقام، و معه لا مناص من الإعاده.

ثالثها: صحيحه على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل صلى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعاده، أو ما حاله؟ قال: لا إعاده عليه، و قد تمّت صلاته» «۱» فإنّ إطلاقها يشمل صوره الالتفات فى الأثناء و التستر بعده المستلزم طبعاً للتكشف من زمان العلم إلى زمان وقوع الستر فاذا لم يكن هذا المقدار قادحاً فى كشف العوره فأحرى بعدم القدح فى المقام فيتعدّى اليه بالفحوى، أو لا أقل من اتحاد المناط.

و فيه: أنّ إطلاق الصحيحه و إن لم يكن قاصر الشمول لصوره الالتفات فى الأثناء، و لا يختص بما بعد الفراغ كما لو علم بعد القيام بالكشف حال السجود إلا أنّه لم يفرض فيها الكشف حين الالتفات الذى هو محلّ الكلام ليتعدّى إلى المقام.

و دعوى الإطلاق حتى من هذه الناحيه عهدتها على مدعيها، بل هى فى حيّز المنع كما لا يخفى.

و بالجمله: لا نضايق من شمول الصحيحه لمن التفت حال الجلوس مثلًا إلى وجود ثقب فى ثوبه أوجب كشف عورته حال السجود، إلا أنّ استدامه الكشف إلى حال الالتفات و العلم ليكون نظير المقام يحتاج إلى مزيد عنايه لم تفرض فى الروايه، و لأجله لا تصلح للاستدلال بها لما نحن فيه.

و المتحصّل: أنّ الأظهر فى هذه الصوره بطلان الصلاه.

(۱) للإخلال بالستر المعتبر فى بقيه الأجزاء لمكان انقلاب الموضوع و اندراجها بقاءً فى عنوان الحره المحكومه بلبس الخمره عالمه عامده، و

هو

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۰۴/ أبواب لباس المصلی ب ۲۷ ح ۱.

و کذا إذا لم تتمکن من الستر إلا بفعل المنافی (۱) و لکن الأحوط الإتمام ثم الإعاده.

نعم لو لم تعلم بالعتق حتی فرغت صحت صلاتها علی الأقوی (۲)، بل و کذا لو علمت لکن لم یکن عندها ساتر (۳) أو کان الوقت ضیقاً (۴).

موجب للفساد، و منه تعرف ضعف الاستناد إلی استصحاب الحکم الثابت قبل العتق. و أضعف منه ما عن المدارک من اختصاص الستر الواجب بما إذا توجّه التکلیف به قبل الشروع فی الصلاه «۱» فانّ فیه ما لا یخفی.

(۱) بحیث دار الأمر بین الإخلال بالستر الواجب و بین ارتکاب المنافی و بما أنّ کلا منهما موجب للفساد فلا مناص من الاستئناف.

و دعوی سقوط اعتبار الستر حینئذ لمکان العجز، نظراً إلی توقّفه علی فعل المنافی الممنوع شرعاً، و هو کالممتنع عقلًا، مدفوعه بما عرفت من أنّ العجز عن إتمام الفرد لا یستوجب العجز عما هو الواجب، أعنی الطبیعه الجامعه المحدوده ما بین المبدأ و المنتهی. فالممنوع مغایر للمأمور به، و معه لا موجب لسقوطه بوجه.

(۲) لحدیث لا تعاد، الحاکم علی إطلاق دلیل اعتبار الستر، بناءً علی ما هو الصحیح من عدم اختصاصه بالناسی و شموله للجاهل القاصر، مضافاً إلی صحیحه علی بن جعفر المتقدّمه فلاحظ.

(۳) أی فی تمام الوقت بحیث ساغ لها الشروع فی الصلاه ابتداءً، لسقوط الستر حینئذ بالعجز، بل ربما تصلّی عاریه فیما لو کانت فاقده للستر رأساً فضلًا عن کونها کاشفه. و أمّا لو کان الفقد مختصاً ببعض الوقت بحیث اختص العجز بالفرد دون الطبیعه الواجبه فلا مناص من الإعاده حسبما عرفت آنفاً.

(۴) لوضوح

أهميه الوقت الموجبه لسقوط اعتبار الستر لدى المزاحمه.

---

(۱) المدارک ۳: ۲۰۰.

و أما لو علمت عتقها لكن كانت جاهله بالحكم و هو وجوب الستر فالأحوط إعادتها [۱] (۱).

[مسأله ۸: الصبيه غير البالغه حكمها حكم الأمه فی عدم وجوب ستر رأسها و رقبتها]

[۱۲۶۰] مسأله ۸: الصبيه غير البالغه حكمها حكم الأمه فی عدم وجوب ستر رأسها و رقبتها (۲).

---

(۱) بل هو الأقوى فيما إذا كان الجهل عن تقصير كما هو الغالب، لإطلاقات الستر بعد سلامتها عن دليل حاكم.

و أمّا إذا كان الجهل عن قصور فالأظهر هو الصحه، لحديث لا تعاد الحاكم عليها، بناءً على ما هو الصواب من شموله للجاهل القاصر و عدم اختصاصه بالناسی.

و بالجمله: لا ينبغی التأمل فی عدم شمول الحديث للجاهل المقصّر، إذ لازمه تخصيص أدلّه الأجزاء و الشرائط بالعالم العامد، و لا سبيل للمصير إليه، فإنّه من حمل المطلق على الفرد النادر، فلا جرم كان خاصّاً بالقاصر، و نتيجته هو ما عرفت من التفصيل المزبور.

(۲) بلا خلاف بل إجماعاً محققاً كما قيل، بل عن الفاضلين «۱» و الشهيد «۲» دعوى الإجماع عليه من علماء الإسلام و هو العمده فی المقام، و أمّا النصوص فلا تخلو عن الخدش.

فمنها: روايه أبی البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علی (عليه السلام) قال: «إذا حاضت الجاريه فلا تصلّی إلا بخمار» «۳» دلّت بمقتضى المفهوم بعد وضوح أنّ الحيض كنايه عن البلوغ على عدم لزوم الاختمار لغير البالغه، لكن السند ضعيف بأبی البختری، بل قيل إنّه أكذب البريه.

خويی، سيد ابو القاسم موسوی، موسوعه الإمام الخوئی، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

[١] الظاهر عدم وجوبها إذا كان جهلها عن قصور.

---

(١)

المعتبر ۲: ۱۰۳، المنتهی ۴: ۲۷۴.

(۲) الذکری ۳: ۹.

(۳) الوسائل ۴: ۴۰۸/ أبواب لباس المصلی ب ۲۸ ح ۱۳.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۱۶

بناءً علی المختار من صحه صلاتها و شرعیتها (۱). و إذا بلغت فی أثناء الصلاه فحالها حال الأمه المعتقه [۱] فی الأثناء (۲) فی وجوب المبادره إلی الستر و البطلان

و منها: روایه أبی بصیر: «.. علی الجاریه إذا حاضت الصیام و الخمار ...» إلخ «۱» بالتقریب المتقدم، و لکنها أیضاً ضعیفه السند بعلی بن أبی حمزه البطائنی.

و منها: مرسله الصدوق قال «و قال النبی (صلی اللّه علیه و آله): ثمانیه لا یقبل اللّه لهم صلاه: منهم المرأه المدرکه تصلّی بغیر خمار» «۲» و رواها البرقی أیضاً مرسلًا «۳» و ضعفها ظاهر.

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن یونس بن یعقوب: «... و لا یصلح للمرأه إذا حاضت إلا الخمار» «۴» و هی ضعیفه أیضاً عند القوم بالحکم بن مسکین الواقع فی الطریق، و إن کان ثقه عندنا لوجوده فی أسناد کامل الزیارات «۵».

فالعمده فی مستند المسأله ما عرفت من الإجماع و التسالم.

(۱) و هو الأظهر علی ما مرّ مراراً فی مطاوی هذا الشرح، و أمّا علی التمرینیه فلا أمر شرعاً و لا عباده حتی یتکلّم حول اعتبار شی ء فیها و عدمه، و إنّما هی صوره العباده، فهی سالبه بانتفاء الموضوع، و لأجله خصّ الماتن عدم الوجوب بذاک المبنی. و لم یکن بصدد التحدید لیورد علیه بأنّ إلحاق الصبیه بالأمه لا یتوقف علی الشرعیه کما لا یخفی.

(۲) و قد عرفت منّا ما هو الحال فیها، فیجری هنا أیضاً لاتحاد الأدلّه فی

---

[۱] مرّ حکمها آنفاً.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۰۹/ أبواب لباس المصلی ب

۲۹ ح ۳.

(۲) الوسائل ۴: ۴۰۶/ أبواب لباس المصلی ب ۲۸ ح ۶، الفقیه ۱: ۳۶/ ۱۳۱.

(۳) المحاسن ۱: ۷۶/ ۳۶ [و فیه: الجاریه بدل المرأه].

(۴) الوسائل ۴: ۴۰۵/ أبواب لباس المصلی ب ۲۸ ح ۴، الفقیه ۱: ۲۴۴/ ۱۰۸۲ [فی المصدر: للحرّه بدل «للمرأه»].

(۵) و لکنّها أیضاً ضعیفه، لعدم کون الرجل من مشایخ ابن قولویه بلا واسطه.

مع عدمها إذا کانت عالمه بالبلوغ.

[مسأله ۹: لا فرق فی وجوب الستر و شرطیته بین أنواع الصلوات الواجبه و المستحبه]

[۱۲۶۱] مسأله ۹: لا فرق فی وجوب الستر و شرطیته بین أنواع الصلوات الواجبه و المستحبه (۱) و یجب أیضاً فی توابع الصلاه من قضاء الأجزاء المنسیه (۲) بل سجدتی السهو علی الأحوط [۱] (۳).

نعم، لا یجب فی صلاه الجنازه (۴) و إن کان هو الأحوط فیها أیضاً، و کذا لا یجب فی سجده التلاوه و سجده الشکر.

البابین، فالبالغه فی الأثناء لا- تعتنی بما سبق من الأجزاء علی التمرینیه، لکونها صوره عباده لا حقیقتها کما عرفت آنفاً. و علی الشرعیه تصحّ صلاتها لو اتفق سترها حال البلوغ، لصحّه الأجزاء السابقه و اللاحقه کلّ علی حسب الوظیفه الفعلیه، و قس علی ذلک بقیه الصور فلاحظ.

(۱) لإطلاق الأدلّه، مضافاً إلی عدم الخلاف، بل حکایه الإجماع علیه.

(۲) فإنّها هی نفس الأجزاء الأصلیه قد تغیّر ظرفها و تبدّل محلّها، فلا جرم یعتبر فیها جمیع ما یعتبر فیها. و التعبیر بالقضاء یراد به معناه اللغوی أعنی مطلق الإتیان مع التغییر المزبور دون الاصطلاحی لیدّعی إمکان الفرق و أنّه لا یعتبر فی القضاء ما یعتبر فی الأداء، و إن کان ظاهر دلیله الاتحاد أیضاً فی جمیع الخصوصیات ما عدا الوقت.

(۳) و إن کان الأظهر عدم الوجوب، فإنّهما عمل مستقل شرّع لإرغام الشیطان

الموقع للإنسان فی السهو و النسیان، فمن الجائز أن لا یعتبر فیه ما یعتبر فی أجزاء الصلاه، و حیث لا دلیل علی اعتبار الستر فیهما فیرجع إلی أصاله العدم.

(۴) لأنها دعاء و تهلیل و تکبیر، و لیست من حقیقه الصلاه فی شی ء، فلا یشملها ما دلّ علی اعتبار شی ء فی الصلاه، و حیث لم ینهض دلیل علی اعتبار

---

[۱] الأظهر عدم وجوب الستر فیهما.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۱۸

[مسأله ۱۰: یشترط ستر العوره فی الطواف أیضاً]

[۱۲۶۲] مسأله ۱۰: یشترط [۱] ستر العوره فی الطواف أیضاً (۱).

الستر فیها فیرجع إلی أصاله البراءه.

و منه یظهر الحال فی سجده التلاوه، کما و یرجع فی سجده الشکر إلی إطلاق الأدلّه.

(۱) کما عن جماعه من القدماء و المتأخرین. و یستدل له بجمله من النصوص کلّها ضعیفه السند، فإنّ سته منها منقوله عن تفسیر العیاشی «۱» و طریقه إلی المعصوم (علیه السلام) مجهول بعد أن حذف المستنسخ أسناد الکتاب روماً للاختصار، مضمونها أنّه: و لا یطوفنّ بالبیت عریان.

و السابعه: ما رواه الصدوق فی العلل بإسناد یشتمل علی عده من المجاهیل عن ابن عباس فی حدیث: «أنّ رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله) بعث علیاً (علیه السلام) ینادی: لا یحج بعد هذا العام مشرک، و لا یطوف بالبیت عریان ..» «۲».

و الثامنه: ما رواه القمی فی تفسیره عن أبیه عن محمد بن الفضیل (الفضل) عن الرضا (علیه السلام) قال «قال أمیر المؤمنین: إنّ رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله) أمرنی عن اللّه أن لا یطوف بالبیت عریان ..» إلخ «۳».

و هی أیضاً ضعیفه السند، من أجل تردد الراوی الأخیر بین محمد بن القاسم بن الفضیل الثقه و بین محمد بن الفضیل الأزدی، و لم یوثق.

إذن فلا يمكن الاعتماد على شي ء من هذه الأخبار. و لعلّه يشير العلامه فى المختلف بقوله: و الروايه بالاشتراط غير مسنده من طرقنا «۴» يريد به أنّها لم تثبت من

---

[۱] على الأحوط لزوماً.

---

(۱) الوسائل ۱۳: ۴۰۰/ أبواب الطواف ب ۵۳ ح ۳ ۸، تفسير العياشى ۲: ۷۴.

(۲) الوسائل ۱۳: ۴۰۰/ أبواب الطواف ب ۵۳ ح ۱، علل الشرائع: ۱۹۰/ ب ۱۵۰ ح ۲.

(۳) الوسائل ۱۳: ۴۰۰/ أبواب الطواف ب ۵۳ ح ۲، تفسير القمى ۱: ۲۸۲.

(۴) لاحظ المختلف ۴: ۲۱۵ [فانّ قوله المذكور ذكره تعليقاً على الاستدلال بالنبوى الآتى «الطواف بالبيت صلاه»].

....

طريق معتبر.

و من الغريب ما عن كشف اللثام من أنّ الخبر يقرب من التواتر «۱». فإنّه لم يبلغ حدّ الاستفاضه فضلًا عن التواتر، لما عرفت من أنّ سته منها رواها شخص واحد و هو العياشى. و لنفرض أنّه رواها بأجمعها عن طريق صحيح فانّ غايتها أنّها معتبره لا متواتره، إذ يشترط فى التواتر تعدّد الرواه فى كلّ طبقه كما لا يخفى.

على أنّها فى أنفسها لا تخلو عن غرابه، حيث لم تذكر و لا واحده منها فى الجوامع الفقهيه، فلم يذكرها المشايخ الثلاثه فى شى ء من الكتب الأربعه، هذا بحسب السند.

و قد ناقش صاحب الجواهر «۲» فى دلالتها أيضاً بأنّ الطواف عارياً لا يلازم كشف العوره، فإنّ بينهما عموماً من وجه، فقد يطوف عارياً ساتراً لخصوص عورته، و قد يطوف لابساً مع كشفها، فالمنع الوارد فى النص لا يكشف عن لزوم الستر.

ثم أجاب بما هو الصواب من أنّ المراد من العراء فى هذه النصوص ستر «۳» العوره للإجماع على صحه الطواف عارياً مع سترها. فلا قصور فيها من

ناحیه الدلاله، هذا.

و ربما یستدلّ لاعتبار الستر بما ورد من أن «الطواف بالبیت صلاه» «۴» فیعتبر فیه ما یعتبر فیها و منه الستر.

و فیه: أنّ هذا الحدیث نبوی، و لم یرد من طرقنا، فلا یمکن الاعتماد علیه.

نعم، یمکن الاستدلال لذلک بمصحح یونس بن یعقوب قال «قلت

---

(۱) کشف اللثام ۵: ۴۰۸.

(۲) الجواهر ۱۹: ۲۷۸.

(۳) کذا فی الجواهر، لکن العباره لا تخلو عن نوع من المسامحه کما لا یخفی.

(۴) سنن البیهقی ۵: ۸۵، ۸۷.

[مسأله ۱۱: إذا بدت العوره کلا أو بعضاً لریح أو غفله لم تبطل الصلاه]

[۱۲۶۳] مسأله ۱۱: إذا بدت العوره کلا أو بعضاً لریح أو غفله لم تبطل الصلاه (۱)

لأبی عبد اللّه (علیه السلام): رأیت فی ثوبی شیئاً من دم و أنا أطوف، قال: فاعرف الموضع ثم اخرج فاغسله، ثم عد فابن علی طوافک» «۱».

فإنّ الأمر بالعود مع فرض إطلاق الروایه بمقتضی ترک الاستفصال من حیث وجوب الطواف أو استحبابه، و کونه قبل تجاوز النصف أو بعده و وضوح عدم وجوب إتمامه حینئذ إرشاد إلی اشتراط الطواف بساتر طاهر کاشتراط الصلاه به، و قد ورد نظیر هذا المضمون فیها أیضاً. و لا یحتمل أن یکون الأمر مولویاً، لعدم احتمال حرمه الصلاه أو الطواف مع الثوب النجس و إنّما هو إرشاد إلی الشرطیه المزبوره، و مرجعها إلی اشتراط أمرین فیهما: أحدهما الثوب فلا تجوزان عاریاً. و الثانی طهارته. فیظهر من ذلک أنّ الستر معتبر فی الطواف و إلا لما أمره بالغسل تعییناً، بل خیّره بینه و بین الإتمام عاریاً لإطلاق الروایه من جهه الناظر المحترم، و من جهه اللیل الأظلم.

و بالجمله: فلا یبعد دلالتها علی عدم جواز الطواف عریاناً بعد ان کان السند تاماً، إذ لا غمز فیه ما عدا اشتمال

طریق الصدوق إلی یونس بن یعقوب علی الحکم بن مسکین «۲» و لکنّه ثقه علی الأظهر لوجوده فی أسناد کامل الزیارات «۳». إذن فرعایه الستر أحوط لزوماً، فتدبر جیداً.

(۱) یرید به بقرینه المقابله ما لو علم بالبدوّ بعد الفراغ، و لا إشکال حینئذ فی الصحه، لحدیث لا تعاد، و لصحیحه علی بن جعفر المتقدمه «۴»، فانّ المتیقّن منها هو هذه الصوره.

---

(۱) الوسائل ۱۳: ۳۹۹/ أبواب الطواف ب ۵۲ ح ۱.

(۲) الفقیه ۴ (المشیخه): ۴۶.

(۳) تقدّم أنّه لم یکن من مشایخ ابن قولویه بلا واسطه.

(۴) فی ص ۱۱۳.

لکن إن علم به فی أثناء الصلاه وجبت المبادره إلی سترها [۱] و صحت أیضاً، و إن کان الأحوط الإعاده بعد الإتمام خصوصاً إذا احتاج سترها إلی زمان معتد به (۱).

[مسأله ۱۲: إذا نسی ستر العوره ابتداءً أو بعد التکشّف فی الأثناء]

[۱۲۶۴] مسأله ۱۲: إذا نسی ستر العوره ابتداءً أو بعد التکشّف فی الأثناء فالأقوی صحه الصلاه (۲) و ان کان الأحوط الإعاده، و کذا لو ترکه من أول الصلاه أو فی الأثناء غفله. و الجاهل بالحکم کالعامد علی الأحوط.

---

(۱) أمّا إذا کانت العوره المعلوم کشفها مستوره حال العلم فلا ینبغی الإشکال فی الصحه أیضاً، لما عرفت من حدیث لا تعاد و الصحیحه المزبوره التی لا قصور فی شمول إطلاقها لهذه الصوره کما سبق «۱».

و أمّا إذا کانت مکشوفه فی هذه الحاله فالظاهر البطلان، سواء احتاج الستر إلی زمان طویل أم قصیر، مع فعل المنافی أم بدونه، إذ الحدیث لا یشمل صوره العلم و العمد، کما أنّ الصحیح منصرف عنها أو قاصر الشمول لها علی ما تقدّم و معه لا مناص من البطلان، للإخلال بالستر المعتبر حتّی فی الأکوان المتخلّله بمقتضی إطلاق الأدلّه.

و من ثم يحكم بلزوم المبادره لو التزمنا بالصحه، نعم يحكم بها عند ضيق الوقت لأهميته الموجبه لسقوط اعتبار الستر حينئذ، و قد تقدّم فى الأمه المعتقه فى الأثناء ما ينفع المقام فلاحظ «۲».

(۲) يظهر الحال فى هذه المسأله مما قدمناه فى المسأله السابقه، ففى صوره النسيان أو الغفله إذا كان حال الالتفات ساتراً للعوره صحت صلاته، لحديث لا تعاد و لصحيح ابن جعفر، لكونها المتيقّن منهما كما لا يخفى، دون ما إذا كان كاشفاً لها و لو آناً ما، إذ الحديث لا يشمل الإخلال العمدى، كما أنّ الصحيح

---

[۱] الظاهر بطلان الصلاه مع العلم به فى الأثناء، و الأحوط الإتمام ثم الإعاده، و منه يظهر الحال فى المسأله الآتيه.

---

(۱) فى ص ۱۱۳.

(۲) ص ۱۱۱ فما بعدها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۲۲

[مسأله ۱۳: يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها]

[۱۲۶۵] مسأله ۱۳: يجب الستر من جميع الجوانب بحيث لو كان هناك ناظر لم يرها إلا من جهه التحت فلا يجب (۱). نعم إذا كان واقفاً على طرف سطح أو على شباك بحيث ترى عورته لو كان هناك ناظر فالأقوى و الأحوط وجوب الستر من تحت أيضاً (۲).

بخلاف ما إذا كان واقفاً على طرف بئر، و الفرق من حيث عدم تعارف وجود الناظر فى البئر فيصدق الستر عرفاً و أما الواقف على طرف السطح لا يصدق عليه الستر إذا كان بحيث يرى، فلو لم يستر من جهه التحت بطلت صلاته و إن لم يكن هناك ناظر، فالمدار على الصدق العرفى و مقتضاه ما ذكرنا.

منصرف عن ذلك على ما تقدم.

و أمّا فى صوره الجهل بالحكم فان كان عن قصور فكذلك، بناءً على ما هو الصواب من شمول الحديث له، و أمّا إن كان

عن تقصير و هو الغالب فحيث إنّه غير مشمول للحديث كما أنّه خارج عن مورد الصحيح فهو فى حكم العامد، و لا مناص له من الإعاده.

(۱) كما يقتضيه الاقتصار فى لسان الأخبار على لبس القميص و الدرع و نحوهما مما لا يكاد يستر من جانب التحت، و عدم الإشاره فى شى ء منها إلى لبس السروال و نحوه، فإنّه خير دليل على عدم لزوم الستر مما عدا الجوانب الأربعه، مضافاً إلى أنّ الحكم مورد للاتفاق و الإجماع لولا الضروره.

(۲) فإنّ قصر النظر على ما احتوته الأدلّه اللفظيه و إن كان مقتضاه الاكتفاء بالجوانب الأربعه على سبيل الإطلاق إلا أنّ إمعان النظر فى العله الباعثه على إيجاب الستر من التجنب عن انتهاك الحرمه و عدم كون المصلى على حاله سيئه ذميمه لعلّه يشرف الفقيه و لو بمناسبه الحكم و الموضوع على القطع بعدم الفرق بينها و بين التحت فيما إذا كان معرضاً للنظر، كما لو وقف على سطح مخرم أو شباك أو على طرف السطح، للاشتراك وقتئذ فى مناط الحكم، فلا بدّ من رعايه الستر حينئذ حتى من جانب التحت.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۲۳

[مسأله ۱۴: هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً أم المدار على الغير]

[۱۲۶۶] مسأله ۱۴: هل يجب الستر عن نفسه بمعنى أن يكون بحيث لا يرى نفسه أيضاً أم المدار على الغير؟ قولان الأحوط الأول، و إن كان الثانى لا يخلو عن قوه (۱)

و لا ينافيه الاكتفاء فى النصوص على القميص، لكونها ناظره إلى ما هو الغالب المتعارف من وقوف المصلّى على أرض غير مثقوبه و سليمه عن المعرضيه للنظر من جانب التحت. أمّا غير السليمه فحالها حال سائر الجوانب فى لزوم مراعاه الستر و إن لم يكن ناظر بالفعل، للوجه الذى عرفته

و إن لم يكن النصّ شاملًا لها.

نعم، إذا كانت الأرض مع ثقبها سليمه عن المعرضيه كالصلاه على شفير البئر حيث إنّ خصوصيه البئر مانعه فى حدّ طبعها عن وجود الناظر لم يجب الستر حينئذ «۱».

و بالجمله: فالعبره بالمعرضيه، و المدار على الصدق العرفى، و مقتضاه ما عرفت. و هو المحكى عن غير واحد منهم العلامه فى التذكره «۲» و النهايه «۳». فما عن الشهيد فى الذكرى من الترديد فى الصحه فى الواقف على طرف السطح و الجزم بها فى القائم على مخرم «۴» غير واضح، لما عرفت من أنّ العبره بالمعرضيه المشتركه بين الموردين و المنفيّه عن مثل البئر فلاحظ.

(۱) لانصراف النص و الفتوى إلى التستر بلحاظ الغير، و قصورهما عن

---

(۱) و الإشكال عليه كما فى المستمسك [۵: ۲۷۲] بأنّ لازمه جواز الصلاه عارياً فى الحفيره التى يساوى فراغها بدن المصلى، مدفوع بمنع الملازمه، لمانعيه العراء فى نفسه بعد دلاله النصوص على لزوم لبس الساتر سواء أ كان بالفعل ناظر أم لا، و لا عراء فى محل الكلام، غايته عدم الحاجه إلى الستر فى بعض الصور دون بعض لفارق ظاهر حسبما عرفت.

(۲) التذكره ۲: ۴۶۲.

(۳) نهايه الاحكام ۱: ۳۷۲.

(۴) الذكرى ۳: ۲۰.

فلو صلى فى ثوب واسع الجيب بحيث يرى عوره نفسه عند الركوع لم تبطل (۱) على ما ذكرنا [۱] و الأحوط البطلان، هذا إذا لم يكن بحيث قد يراها غيره أيضاً و إلا فلا إشكال فى البطلان.

[مسأله ۱۵: هل اللازم أن تكون ساتريته فى جميع الأحوال حاصلًا من أول الصلاه إلى آخرها]

[۱۲۶۷] مسأله ۱۵: هل اللازم أن تكون ساتريته فى جميع الأحوال حاصلًا من أول الصلاه إلى آخرها أو يكفى الستر بالنسبه إلى كل حاله عند تحققها؟ مثلًا إذا كان ثوبه

مما يستر حال القيام لا حال الركوع فهل تبطل الصلاه فيه و إن كان فى حال الركوع يجعله على وجه يكون ساتراً أو يتستر عنده بساتر آخر، أو لا- تبطل؟ وجهان، أقواهما الثانى (٢) و أحوطهما الأول، و على ما ذكرنا فلو كان ثوبه مخرقاً بحيث تنكشف عورته فى بعض الأحوال لم يضر إذا سدّ ذلك الخرق فى تلك الحاله بجمعه أو بنحو آخر،

الشمول لنفسه، فلا- مانع من الصلاه فى كيس ساتر لجميع بدنه عن الناظر المحترم و إن رأى بنفسه عورته فيه، إذ لا دليل على اعتبار التستر بلحاظ نفسه كما عرفت، فالكبرى مما لا ينبغى الإشكال فيها، و إنّما الكلام فى الصغرى أعنى المثال الذى فرّعه عليها و ستعرف الحال فيها.

(١) هذا التفريع غير واضح، إذ العبره فى المعرضيه الممنوعه بإمكان النظر لا- بفعليته، و فى مفروض المثال تكون العوره فى معرض نظر الغير أيضاً فيما لو أنزل رأسه ليتكلّم مع المصلّى، فإنّه يراها حينئذ من طرف الجيب الواسع كما يراها المصلى نفسه، لاتحاد النسبه و مساواتهما فى مناط المعرضيه كما لعله ظاهر.

فالصحيح: أنّ هذا المثال مندرج فى الفرض الأخير أعنى ما إذا كان بحيث يراها الغير أيضاً الذى جزم فيه بالبطلان.

(٢) إذ لا يستفاد من الأدلّه أكثر من رعايه الستر فى حالات الصلاه

---

[١] الظاهر البطلان فى المثال، و لعل الوجه فيه ظاهر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٢٥

و لو بيده على إشكال فى الستر بها [١] (١).

[مسأله ١۶: الستر الواجب فى نفسه من حيث حرمه النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر]

[١٢۶٨] مسأله ١۶: الستر الواجب فى نفسه من حيث حرمه النظر يحصل بكل ما يمنع عن النظر (٢) و لو كان بيده أو يد زوجته أو أمته، كما أنّه يكفى ستر الدبر بالأليتين (٣)

و أما الستر الصلاتی فلا یکفی فیه ذلک و لو حال الاضطرار، بل لا یجزئ الستر بالطلی بالطین أیضاً حال الاختیار، نعم یجزئ حال الاضطرار علی الأقوی، و إن کان الأحوط خلافه، و أمّا الستر بالورق و الحشیش فالأقوی جوازه حتی حال الاختیار (۴)

الفعلیه. و عدم التستر علی تقدیر غیر واقع غیر قادح بعد فرض حصول الستر فی جمیع تلک الحالات.

و علی الجمله: الذی اقتضته الأدلّه لزوم عدم وقوع شی ء من أجزاء الصلاه فی حاله کونه مکشوف العوره، و هو حاصل فی مفروض المسأله، و لا تکاد تدلّ علی شی ء أکثر من ذلک.

(۱) أظهره عدم الکفایه، إذ المستفاد من الأدلّه اعتبار کون الساتر الصلاتی من اللباس، و لا یکفی غیره. فالستر بالید و لو فی بعض الأحوال غیر مسقط للتکلیف.

(۲) بلا خلاف فیه و لا إشکال. و یقتضیه إطلاق الأدلّه، من غیر خصوصیه لساتر خاص بعد وضوح أنّ الغایه من التستر المنع عن وقوع النظر، فیحصل بکلّ ما منع و کیف ما تحقق، و هذا واضح.

(۳) لاختصاص العوره به و عدم کونهما منها فیصلحان للستر، و قد عرفت آنفاً الاکتفاء بکلّ ساتر، مع أنّه مورد للنصّ و إن کان ضعیفاً «۱».

(۴) یقع الکلام تاره فیما یقتضیه الأصل العملی عند الشک فی اعتبار

---

[۱] الظاهر عدم کفایه الستر بالید.

---

(۱) الوسائل ۲: ۳۴/ أبواب آداب الحمام ب ۴ ح ۲، ۳.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۲۶

....

خصوصیه فی الساتر الصلاتی، و أُخری فیما یقتضیه الدلیل الاجتهادی، فهنا مقامان:

أمّا المقام الأوّل: فلا ینبغی التأمل فی أنّ مقتضی الأصل هو البراءه عن اعتبار الخصوصیات المشکوکه فی الساتر زائداً علی اعتبار

أصل الستر المعلوم رعايته فى الصلاه، بناءً على ما

هو الصواب من الرجوع إليها عند الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و لكنّه ربما يفصّل فى المقام بين ما إذا كان الشك فى اعتبار هيئه خاصه فى الساتر بعد الفراغ عن كفايه الستر بمادته كاحتمال اعتبار النسج فى الصوف أو القطن أو الوبر و ما شاكلها مما له قابليه النسج و اللبس فالمرجع حينئذ أصاله البراءه، للشك فى الشرطيه، فتدفع الخصوصيه الزائده المشكوكه بها. و بين ما إذا كان الشك فى كفايه أصل الماده فى تحقق الستر المأمور به، كالشك فى الاجتزاء بالتستر بالطين أو النوره أو الحناء و نحوها من المواد التى يحتمل اعتبار خصوصيه فى المأمور به و هى القابليه للبس غير منطبقه عليها، فانّ المقام حينئذ من مصاديق الدوران بين التعيين و التخيير، للشك فى أنّ الساتر المزبور هل هو مقيّد بذلك تعييناً، أو أنّ المكلّف مخيّر بينه و بين الفاقد لتلك القابليه. و المرجع فى مثل ذلك قاعده الاشتغال.

و يندفع: بأنّ المرجع فى الصوره الثانيه أيضاً هو البراءه كالأُولى، إذ الخصوصيه التى يحتمل معها التعيين مشكوكه تدفع بالأصل، على ما هو الشأن فى كل مسأله فرعيه دار الأمر فيها بينه و بين التخيير، فانّ المتيقّن من التكليف إنّما هو الطبيعى الجامع المردد بينهما، و الخصوصيه المشكوكه مدفوعه بأصاله البراءه. و نتيجه ذلك هو البناء على التخيير، كما هو الحال فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، بل إنّ أحدهما عين الآخر، و لا فرق إلا فى مجرد التعبير كما أشرنا إليه فى مطاوى هذا الشرح غير مره.

و أمّا المقام الثانى: فالكلام فيه تاره فى حال الاختيار، و أُخرى عند

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٢٧

....

الاضطرار، فهنا موضعان:

أمّا الموضع الأوّل: فقد دلّت جمله

من النصوص على اعتبار كون الساتر لباساً من ثوب أو قميص و نحوهما.

منها: صحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاه فأصاب ثوباً نصفه دم أو كلّه دم، يصلّى فيه أو يصلّى عرياناً؟ قال: إن وجد ماءً غسله، و إن لم يجد ماء صلى فيه، و لم يصلّ عرياناً» «۱» دلّت على حكمين:

أحدهما: لزوم الصلاه فى الثوب الطاهر لدى التمكن منه.

ثانيهما: إن لم يجده صلى فى الثوب النجس و لا يصلى عرياناً.

و الحكم الثانى و إن كان معارضاً بنصوص أُخر دلت على أنّه يصلى حينئذ عارياً، بل هو المشهور، لكن الحكم الأوّل الذى هو محلّ الاستشهاد لا معارض له كما لا خلاف فيه و لا إشكال. و من الواضح أنّ ستر العوره بغير المنسوج من الصوف أو القطن أو الحشيش لا يصدق عليه لبس الثوب، بل هو بعد عارٍ و إن كانت عورته مستوره، فانّ العارى فى مقابل اللابس، و حيث لم يكن لابساً بالوجدان فهو طبعاً مصداق للعارى، و قد منع فى الصحيحه عن الصلاه كذلك مع التمكّن من الثوب الطاهر.

و منها: النصوص التى دلّت على أنّ أدنى ما يصلى فيه الرجل قميص أو المرأه درع و ملحفه أو خمار و مقنعه و ما شاكل ذلك «۲»، فانّ المستفاد من مجموعها لزوم لبس ما يصدق عليه اللباس فى الصلاه.

نعم، لا خصوصيه لهذه العناوين، فلو صلّت المرأه فى ثوب واحد طويل ساتر لجميع بدنها عدا ما استثنى، أو الرجل فى مئزر و نحوه ممّا يستر به سوءته صحت صلاتهما. إلا أنّ الساتر مهما كان يلزم أن يكون من سنخ اللباس

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۸۴/ أبواب النجاسات

ب ۴۵ ح ۵.

(۲) الوسائل ۴: ۳۸۹/ أبواب لباس المصلی ب ۲۲ ح ۱، ۲، ۴۰۵/ ب ۲۸.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۲۸

....

ضروره أنّ إلغـاء هـذه الخصوصـيه و عـدم رعايه الملبوسـيه لکی يکتفی بالحشـيش أو الصوف و القطن غير المنسوجين مخالف لظواهر هذه النصوص جدّاً، فلا يمکن رفع اليد عنها بوجه.

و مما يؤکّـد ذلک صـحيحه أُخری لعلی بن جعفر عن أخيه موسـی (عليه السـلام) قال: «سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقی عرياناً و حضرت الصلاه کيف يصلّی؟ قال: إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتم صلاته بالرکوع و السجود، و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ و هو قائم» «۱».

حيث يظهر منها بوضوح أنّ المرتکز فی ذهن السائل أنّه لو کان متاعه عنـده و المتيقّن منه لباسه الـذی بفقده أصـبح عرياناً لزمته الصـلاه لابسـاً، بحيث کـأنّه أمر مفروغ عنه، و لـذا سـأل عن حکم صوره الاضـطرار و العجز عن اللبـاس، و قـد أقرّه الإمـام (عليه السـلام) علی ذلک، و من ثم لم يتعرض فی الجواب إلا لحکم هـذه الصوره. فيکون ذاک الارتکاز بضـميمه التقرير کاشـفاً عن اعتبار اللباس فی حال الاختيار.

و يؤيّده ما رواه الحميری بسنده عن أبی البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام) أنه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغی له أن يصلّی حتی يخاف ذهاب الوقت، يبتغی ثياباً، فان لم يجد صلّی عرياناً جالساً» «۲» فإنّ الستر بالحشيش و نحوه مما لا يلبس لو کان کافياً و کان فی عرض الستر باللباس لما کان وجه للأمر بتأخير الصلاه إلی آخر الوقت و أنّه بعد اليأس من الثوب يصليها عارياً، بل له ذلک من أوّل

الوقت مع ستر عورته بالحشيش و نحوه. لكن السند ضعيف «۳» بأبى البخترى فلا تصلح إلا للتأييد.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۸/ أبواب لباس المصلى ب ۵۰ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۴۵۱/ أبواب لباس المصلى ب ۵۲ ح ۱، قرب الإسناد: ۱۴۲/ ۵۱۱.

(۳) و كذلك الدلاله عند المشهور، حيث يحملون كلمه «لا ينبغى» على الكراهه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۲۹

لكن الأحوط الاقتصار على حال الاضطرار [۱] (۱) و كذا يجزئ مثل القطن و الصوف غير المنسوجين و إن كان الأولى المنسوج منهما أو من غيرهما مما يكون من الألبسه المتعارفه.

و المتحصّل: أنّ المستفاد من الأدلّه أنّه فى حال الاختيار لا يكفى التستر إلا بالثوب و نحوه مما كان من سنخ الملبوس، و لا يجزئ غير اللباس من صوف أو قطن غير منسوجين فضلًا عن مثل الحشيش.

و أمّا الموضع الثانى: فالظاهر جواز التستر بتلك الأُمور من القطن و الصوف و الحشيش و نحوها فى حاله الاضطرار و عدم التمكن من اللباس، و ذلك لصحيحه على بن جعفر الثانيه المتقدّمه «۱»، حيث رخص (عليه السلام) الستر بالحشيش لمن كان عاجزاً عن اللباس، فيظهر أنّه فى طوله لا عرضه، و أنّه مع التمكن منه يتستر به و لا يصلى عارياً.

كما يظهر من قوله (عليه السلام): «و إن لم يصب شيئاً يستر به ...» إلخ أنّ الحشيش لا خصوصيه له، بل العبره بمطلق الساتر للعوره من قطن أو صوف أو طين و نحو ذلك، و أنّه مع التمكن منه يتعين و لا تنتقل الوظيفه إلى الصلاه عارياً إلا لدى العجز عن ذلك أيضاً. فهناك مراحل ثلاث طوليّه: التستر باللباس أولًا، ثم بمطلق الساتر، ثم الصلاه عارياً.

(۱) بل قد عرفت أنّ

الأظهر ذلك فی الحشیش و شبهه من الصوف و نحوه، و أمّا الطین فتحقق الستر به مشکل، و لکنّه علی تقدیر التحقق یکفی أیضاً، لإطلاق الصحیحه المزبوره.

---

[۱] بل الأظهر ذلک فی الحشیش و ما أشبهه من الصوف و القطن و نحوهما.

---

(۱) فی ص ۱۲۸.

[فصل فی شرائط لباس المصلی]

اشاره

فصل فی شرائط لباس المصلی و هی أمور:

[الأوّل: الطهاره فی جمیع لباسه]

الأوّل: الطهاره فی جمیع لباسه عدا ما لا تتم فیه الصلاه منفرداً، بل و کذا فی محموله، علی ما عرفت تفصیله فی باب الطهاره (۱).

[الثانی: الإباحه]

اشاره

الثانی: الإباحه [۱] (۲) و هی أیضاً شرط فی جمیع لباسه (۳).

---

(۱) قد عرفت ما یصحّ الاستدلال به فلاحظ «۱».

(۲) أی إباحه التصرف فی اللباس مقابل حرمته، سواء أ کان منشأ الحرمه هو الغصب أم غیره، کما لو اشتری الثوب بمعامله فاسده، أو وصل إلیه بقمار و نحوه، أو کان متعلقاً لحق الغیر کما ستعرف «۲».

(۳) و یستدلّ له بوجوه:

أحدها: الإجماع، الذى ادّعاه غير واحد.

و فيه: أنّه لا عبره به، و لا سيما بعد استناد أكثر المجمعين إلى الوجوه الآتيه. فلم يكن إجماعاً تعبّدياً كاشفاً عن رأى المعصوم (عليه السلام).

ثانيها: قاعده الاشتغال، بعد أن لم يكن دليل على الصحه بدونها.

و فيه: أن المرجع فى أمثال المقام من موارد الدوران بين الأقلّ و الأكثر

---

[۱] على الأحوط فى غير الساتر و فى المحمول، و لا يبعد عدم الاشتراط فيهما.

---

(۱) شرح العروه ۳: ۲۳۵، ۴۲۸، ۴۳۶.

(۲) يأتى فى ص ۱۳۷.

....

الارتباطى هو البراءه كما حقّق فى محلّه «۱».

ثالثها: روايه تحف العقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فى وصيته لكميل قال: «يا كميل انظر فيما تصلى و على ما تصلى، إن لم يكن من وجهه و حلّه فلا قبول» «۲».

و فيه: مضافاً إلى ضعف السند، أنّ عدم القبول أعم من الفساد.

رابعها: مرسله الصدوق التى أسندها فى الكافى عن إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «لو أنّ الناس أخذوا ما أمرهم اللّه فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، و لو أخذوا ما نهاهم اللّه

عنه فأنفقوه فيما أمرهم اللّه به ما قبله منهم» «۳».

و فيه: مضافاً إلى ضعف السند فى الطريقين، و إلى ما سمعت من الأعميه، أنّ الإنفاق الوارد فيها ظاهر فى غير ما نحن فيه كما لا يخفى.

خامسها: أنّ الحركات الصلاتيه من القيام و القعود و الركوع و السجود مصداق للتصرف فى المغصوب و متحده معه فتحرم، و بما أنّ الحرام لا يكون مصداقاً للواجب و محقّقاً للعباده، لامتناع التقرب بالمبغوض فتفسد أيضاً بطبيعه الحال.

و فيه أوّلًا: أنّ مصداق العباده هو نفس الهيئات الخاصه، و أمّا الحركات فهى من سنخ المبادئ و المقدمات. فالهيئه الركوعيه المتحصّله من الانحناء الكذائى هى حقيقه الركوع بالذات، فهى المأمور به دون الانحناء نفسه، و هكذا السجود و نحوه فلا اتحاد بين المتعلّقين بعد كونهما من مقولتين مختلفتين إحداهما الوضع و الأُخرى مقوله الفعل.

و ثانياً: مع التسليم و البناء على أنّ الحركات بأنفسها هى الأجزاء دون

---

(۱) مصباح الأُصول ۲: ۴۲۶.

(۲) الوسائل ۵: ۱۱۹/ أبواب مكان المصلى ب ۲ ح ۲، تحف العقول: ۱۷۴.

(۳) الوسائل ۵: ۱۱۹/ أبواب مكان المصلى ب ۲ ح ۱، الفقيه ۲: ۳۱/ ۱۲۱، الكافى ۴: ۳۲/ ۴.

....

الهيئات فلا ينبغى الشك فى تغايرها مع الحركات الغصبيه، لقيام هذه بالبدن و تلك بالمغصوب. و من الضرورى أنّ تباينها يستوجب تباين الحركات القائمه بهما، غايه الأمر أنّ إحدى الحركتين علّه لحصول الأُخرى، نظير حركه اليد بالإضافه إلى حركه المفتاح. إذن فلم تكن إحداهما عين الأُخرى ليكون المقام من صغريات مسأله الاجتماع.

سادسها: أنّ اللباس المغصوب محكوم بوجوب الإبانه و النزع و ردّه إلى مالكه، و من البيّن انّ الأمر بالنزع أمر بالإبطال، فكيف يجتمع مع

الأمر بضدّه و هو الصلاه المشروطه باللبس، فإنّه لا يصححه حتى الترتب، إذ لا معنى للأمر بالإبطال و بعدمه على نحو الترتب كما لا يخفى، و هذا الوجه يختص بالساتر.

و فيه أوّلًا: أنّ الأمر بالنزع أمر بإيجاد ذات المبطل لا بنفس الإبطال و بينهما فرق واضح، فلا مانع من الأمر بالصلاه مترتباً على عدم الإتيان بالمبطل.

و ثانياً: مع التسليم فالمأمور به هو الإبطال الخاص لا مطلق الإبطال كى لا يمكن الأمر بضده على سبيل الترتب، فيقال له: أبطل صلاتك بنزع ثوبك و إلا فأتمها.

سابعها: أنّ النهى عن الغصب و إن لم يكن بنفسه موجباً لفساد العباده نظراً إلى أنّ الشرط بعد أن لم يكن بنفسه عباده، و إنّما العبادى تقيّد الصلاه به، حيث إنّه جزء منها لا ذات القيد لخروجه عنها، فلا جرم كان الأمر به توصلياً مقدمه لحصول التقيّد المزبور، فلا مانع من اتصافه بالحرمه، من غير فرق فى ذلك بين الشرائط المتقدمه و المقارنه. إلا أنّه فى خصوص الشرط المقارن يفهم العرف من ضم دليل النهى إلى [دليل] الشرط اختصاصه بغير الفرد المنهى عنه، فاذا ورد الأمر بالصلاه المشروطه باللباس و ورد النهى عن التصرف فى لباس خاص كان المتفاهم العرفى بعد ضم أحد الدليلين إلى الآخر تقيّد إطلاق الأمر بغير مورد النهى. و نتيجه ذلك اختصاص المأمور به باللباس المباح، فالمقرون بغيره لم يكن مصداقاً للمأمور به.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۳۳

من غير فرق بين الساتر و غيره و كذا فى محموله (۱).

و فيه: أنّ هذا إنّما يتجه فيما إذا كان الشرط هو اللباس فى نفسه، و ليس كذلك، بل الشرط حسبما يستفاد من النصوص هو التستر الحاصل من اللباس كى

لا- يكون عارياً، فيكون اللبس مقدّمه لتحصيل ما هو الشرط، فلم يكن النهى متعلقاً ببعض ما اعتبر شرطاً كى يكون ضمه إلى دليل الأمر موجباً لتقييد الإطلاق حسبما أُفيد.

على أنّ هذا الوجه لو تمّ لاختص بالساتر، و لا يشمل مطلق الملبوس.

و المتحصِّل من جميع ما تقدّم: أنّ الوجوه المستدل بها للإباحه كلّها مخدوشه و غير ناهضه للركون إليها، و مقتضى الصناعه عدم اعتبارها فى اللباس، من غير فرق بين الساتر و غيره، و الملبوس و المحمول و المتحرك بحركه المصلّى و غير المتحرّك، و إن كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه، لمكان الإجماعات المتكرره دعواها فى كلمات الأصحاب و لا سيما فى الساتر، حيث إن جمّاً غفيراً منهم خصوا الاعتبار به، و قد عرفت اختصاص بعض الوجوه المتقدمه «۱» به، بل يظهر منهم التسالم عليه، حيث لم يعلم مخالف صريح من قدماء الأصحاب عدا ما نسبه الكلينى إلى الفضل بن شاذان «۲». و هذا هو الذى يمنعنا عن الجزم بالصحه فى الساتر. و من ثم كان الاحتياط فيه أشدّ و آكد.

فالنتيجه: هو التفصيل بين الساتر فالأحوط وجوباً «۳» إباحته، و بين غيره من الملبوس و المحمول فالأقوى عدم الاعتبار و إن كان رعايه الاحتياط أولى.

(۱) لاشتراک مناط البحث فى الجميع، و قد عرفت أنّ الأظهر عدم الاعتبار فيما عدا الساتر بالفعل فلاحظ.

---

(۱) [و هو الوجه السادس و السابع].

(۲) الكافى ۶: ۹۴.

(۳) و لكن يظهر من تعليقته الشريفه (دام ظلّه) الفتوى بذلک، و لم يتّضح وجهه.

فلو صلّى فى المغصوب و لو كان خيطاً منه (۱) عالماً بالحرمه عامداً بطلت و إن كان جاهلًا بكونه مفسداً (۲)، بل الأحوط البطلان مع

الجهل بالحرمه أيضاً و إن كان الحكم بالصحه لا يخلو عن قوه [١] (٣). و أمّا مع النسيان أو الجهل بالغصبيه فصحيحه (۴).

---

(١) لإطلاق دليل حرمه التصرف فى الغصب.

(٢) بعد البناء على اعتبار الإباحه إمّا مطلقاً أو فى خصوص اللباس أو فى خصوص الساتر على سبيل الفتوى أو الاحتياط الوجوبى تـأتى التفريعات المـذكوره فى المتن، التى منها الحكم بالبطلان فى صوره العلم و العمـد و إن كان جاهلًا بالمفسـديه، إذ المناط فى البطلان هو المبغوضـيه الناشـئه من العلم بموضوع الغصب و بحرمته الثابته على تقديرى العلم بالمفسديه و الجهل بها، ضروره عدم ارتفاعها بالجهل المزبور، و لأجله لا يكون البطلان منوطاً بالعلم بالفساد.

(٣) و لكن الأظهر هو الجرى على ما تقتضـيه القاعده من التفصـيل بين القاصـر و المقصّر، فيلحق الثانى بالعالم، لاشتراكه معه فى صدور الفعل عنه على صـفه المبغوضـيه المقتضـيه لاسـتحقاق العقوبه و المسـقطه له عن صلاحيه المقربيه و المانعه عن صيرورته مصـداقاً للواجب. و من البيّن أنّ حـديث لا- تعاد على القول بشـموله للجاهل كما هو الصواب خاص بالقاصـر، و لا يكاد يشـمل المقصّر حسبما هو موضّح فى محلّه «١».

و هذا بخلاف الأوّل، إذ بعد كونه معذوراً فى جهله لا يجرى فيه شى ء مما ذكر، و قد عرفت أنّه مشمول للحديث.

(۴) أمّا الجاهل بموضوع الغصب سواء تسبب عن الجهل بحكم آخر كما لو اعتقـد أنّ الكتاب من الحبوه، أو أنّ العقـد الكذائى مملّك فاشترى به ثوباً و صلّى فيه، أو عن شبهه موضوعيه، فلا ينبغى الشك فى الصحه، لعدم صدور الفعل

---

[١] الأقوى جريان حكم العالم على الجاهل عن تقصير.

---

(١) شرح العروه ١: ٢٧١ فما بعد.

....

منه على

صفه المبغوضيه بوجه لتمنع عن انطباق الواجب عليه، و هذا ظاهر.

و أمّا الناسى فقد تقدّم فى كتاب الطهاره عند التكلم حول اعتبار الإباحه فى ماء الوضوء «۱» و الغسل «۲» أنّ المتجه هو التفصيل بين الغاصب و غيره، فيبطل فى الأوّل نظراً إلى أنّه فى حال النسيان و إن لم يكن مكلفاً بشى ء، لامتناع توجيه الخطاب إليه، إلا أنّه لما كان منتهياً إلى سوء اختياره و كان التكليف متنجزاً فى حقه قبل نسيانه كان ذلك مصححاً لاستحقاق العقوبه، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً و إن نافاه خطاباً، فحيث إنّه كان مسبّباً عن تقصيره و سوء تصرّفه فلا جرم لم يكن معذوراً فى عمله، بل كان صادراً منه على صفه المبغوضيه، و مثله لا يكون مقرباً، فلا يقع مصداقاً للواجب.

و هذا بخلاف غير الغاصب، فانّ مقتضى حديث الرفع الذى هو رفع واقعى فى غير «ما لا يعلمون» تخصيص حرمه الغصب بغير الناسى فلا حرمه فيه، كما لا مبغوضيه حتى واقعاً لتكون مانعاً عن صلاحيه التقرب و صيرورته مصداقاً للواجب، فلا مانع من صحته.

و منه تعرف أنّه لا مجال للتمسّك بالحديث فى القسم الأوّل أعنى الناسى الغاصب إذ هو بمناط المنّه على نوع الأُمه، و لا امتنان على النوع فى الرفع عن الغاصب كما هو ظاهر.

و بالجمله: فالتفصيل المزبور متّجه فى ذاك المورد و نحوه مما يكون يتحد فيه الغصب مع العباده و ينطبق أحدهما على الآخر، و لا يكاد ينسحب إلى المقام بعد ما عرفت من عدم الاتحاد، و تغاير متعلّق النهى مع ما تعلّق به الأمر.

نعم، ينسحب على مبنى من يرى اعتبار الإباحه فى اللباس استناداً إلى اتحاد الحركات الصلاتيه مع الحركات الغصبيه

كما هو أحد الوجوه فى المسأله «٣»

---

(١) شرح العروه ۵: ٣٢١.

(٢) شرح العروه ۶: ۴١٢، و أيضاً ذكره فى ٩: ۵٧.

(٣) [و هو الوجه الخامس].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٣۶

و الظاهر عدم الفرق بين كون المصلى الناسى هو الغاصب أو غيره (١) لكن الأحوط الإعاده بالنسبه إلى الغاصب، خصوصاً إذا كان بحيث لا يبالى على فرض تذكره أيضاً.

حسبما تقدم. و قد عرفت ما فيه.

و عليه فالناسى للغصب إن لم يكن هو الغاصب فلم يصدر منه أىّ محرم حتى واقعاً بمقتضى حديث الرفع، فلا خلل فى صلاته بوجه، و إن كان هو الغاصب فالفعل و إن صدر منه مبغوضاً و مستحقاً للعقاب إلا أنّ غايه ما فى الباب الإخلال بالشرط أعنى الستر فكأنّه صلّى عارياً ناسياً، إذ لا يزيد عليه بشى ء، و مثله محكوم بالصحه بمقتضى حديث لا تعاد. فالأقوى وفاقاً للمتن هو الحكم بالصحه فى كلتا الصورتين «١» بمناطين حسبما عرفت.

(١) كما عرفت الحال فى ذلك.

---

(١) هكذا أفاده (دام ظله) فى بحثه الشريف، و لكنّه عدل عنه فى الطبعه الأخيره من تعليقته الأنيقه و حكم بالبطلان فى الصوره الثانيه [لاحظ التعليقه فإنها موافقه لما ذكره هنا] نظراً إلى أنّ الإخلال لو كان من ناحيه الشرط فقط لتمّ ما أُفيد، إلا أنّ هناك جهه أُخرى للفساد و هى الصدور على صفه المبغوضيه الموجبه للالتحاق بالعالم العامد كالتحاق الجاهل المقصّر به. و من البيّن أنّ الحديث لا- يتكفّل لرفع هذه النقيصه، إذ لا يوجب قلب المبغوض إلى المحبوب، و لا جعل الحرام الواقعى مصداقاً للواجب كما لا يخفى.

و بعباره اخرى: الحديث ناظر إلى نسيان يكون المصلّى معذوراً فيه فلا يشمل المقام، و معه لا مناص من

البطلان.

أقول: هكذا أفاده (دام ظله) فی وجه العدول، و لقائل أن یقول: إما أنّ المبغوضیه مانعه أو أنّ المقربیه شرط زائداً علی الستر، و مهما کان الأمر فهذه اعتبارات ملحوظه فی الصلاه یکون الإخلال بها کغیرها مما عدا الخمسه مشمولًا لإطلاق الحدیث المتکفّل للتصحیح من کل خلل ما عداها، و أمّا تقیید النسیان بما کان عن عذر فیدفعه إطلاق الحدیث أیضاً. و قیاسه بالجاهل المقصر مع الفارق، إذ الحدیث غیر قاصر الشمول له فی حدّ نفسه، و إنّما خرج عنه لقرینه خارجیه مفقوده فی المقام، و هی لزوم حمل الإعاده فی جواب أسئله الرواه علی الفرد النادر و هو العالم العامد حسبما أفاده (دام ظله) غیر مرّه.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۳۷

[مسأله ۱: لا فرق فی الغصب بین أن یکون من جهه کون عینه للغیر أو کون منفعته له]

[۱۲۶۹] مسأله ۱: لا فرق فی الغصب بین أن یکون من جهه کون عینه للغیر أو کون منفعته له، بل و کذا لو تعلق به حق الغیر بأن یکون مرهوناً (۱).

[مسأله ۲: إذا صبغ ثوب بصبغ مغصوب فالظاهر أنّه لا یجری علیه حکم المغصوب]

[۱۲۷۰] مسأله ۲: إذا صبغ ثوب بصبغ مغصوب فالظاهر أنّه لا یجری علیه حکم المغصوب (۲) لأنّ الصبغ یعدّ تالفاً، فلا یکون اللون لمالکه، لکن لا- یخلو عن إشکال أیضاً، نعم لو کان الصبغ أیضاً مباحاً لکن أجبر شخصاً علی عمله و لم یعط أُجرته لا إشکال فیه، بل و کذا لو أجبر علی خیاطه ثوب أو استأجر و لم یعط أُجرته إذا کان الخیط له أیضاً، و أمّا إذا کان للغیر فمشکل،، و إن کان یمکن أن یقال إنّه یعد تالفاً [۱] فیستحق مالکه قیمته، خصوصاً إذا لم یمکن ردّه بفتقه، لکن الأحوط ترک الصلاه فیه قبل إرضاء مالک الخیط، خصوصاً إذا أمکن ردّه بالفتق صحیحاً، بل لا یترک فی هذه الصوره.

---

(۱) إذ لا- خصوصیه للغصب فی مناط البحث، و إنّما العبره بوقوع الصلاه فی لباس یحرم التصرّف فیه و إن کانت عینه مملوکه له، کما لو کانت مستأجره فکانت منفعته للغیر، أو مرهونه فکانت متعلّقاً لحق الغیر و لم یأذنا له، أو منذوره فکانت متعلقاً لحقه سبحانه کما لو نذر أن لا یتصرف فی لباسه الخاص لغرض شرعی راجح، أو نذر التصدق به فی سبیله بنحو نذر الفعل لو تحقق الأمر الکذائی و قد حصل، أو کان اللباس مما یحرم التصرّف فیه فی نفسه کلبس الرجل ما یختص بالمرأه أو بالعکس، فانّ ملاک البحث مشترک بین الجمیع و الکلّ داخل فیه بمناط واحد.

(۲) بعد أن حکم فی المسأله السابقه بشمول الحکم للتصرف

فى متعلق حق الغير، تعرض فى هذه المسأله لبيان صغريات هذه الكبرى. و تفصيل الكلام: أنّ فروض المسأله ثلاثه:

أحدها: ما إذا لم يكن الغير مستحقاً لشى ء من عين اللباس و إنّما يستحق

---

[۱] فيه منع إلا أن الحكم بالبطلان معه مبنى على الاحتياط المتقدم.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۳۸

....

شيئاً فى ذمه صاحبه لأجل عمل أوقعه فيه بأمره، كما لو أجبر على صبغ ثوبه بصبغ مملوك له أو مأذون من قبل مالكه، أو على خياطه ثوبه بخيط نفسه، أو استأجره على ذلک من غير دفع الأُجره إليه، و لا شبهه فى جواز الصلاه فى مثل هذا اللباس، لسلامته عن أى حق متعلّق به بعد وضوح عدم السرايه مما اشتغلت به الذمه من اجره المثل أو المسمّى إليه، و هذا ظاهر.

ثانيها: ما إذا كان مستحقاً لشى ء فيه كما لو أجبر أو استأجر أحداً لخياطه ثوبه و لم يعط أُجرته مع كون الخيط للعامل. و قد فصّل الماتن (قدس سره) بين البناء على عدّ الخيط تالفاً، و لا سيما مع عدم إمكان فتقه و امتناع ردّه بحيث ينتقل الضمان إلى البدل فتجوز الصلاه فيه، و بين البناء على بقاء عينه و لا سيما مع إمكان فتقه فيجب ردّه و لا تجوز الصلاه.

و لكن الظاهر عدم الجواز على كلا التقديرين.

أمّا الثانى: فواضح، لما تقدّم من عدم جواز الصلاه فى اللباس المغصوب و لو بخيط واحد.

و أمّا الأوّل: فلأجل أنّ الخيط و إن عدّ تالفاً إلا أنّ التالف هو ماليته لا ملكيته، فانّ عين الخيط المملوک للغير موجود فى الثوب بالوجدان، و من ثمّ تزيد به ماليّته، و لا يجوز التصرف فى ملک الغير بغير إذنه.

بل الأمر كذلک حتى

لو زالت الملکیه بزوال المـالیه، بـداهه ثبوت حق الاختصـاص و الأولویه کثبوته فی الکوز المکسور و میته الحیوان المملوک، و من ثم لا تجوز مزاحمه المالک فی ذلک. و قد تقدّم شمول مناط البحث للتصرف فی متعلّق حق الغیر.

فما ذکره فی المتن من إمکان القول بالصحه فیما إذا عدّ تالفاً غیر واضح حتی لو عمّمنا التلف لسقوط المالیه و الملکیه معاً.

کما أنّ ما صنعه (قدس سره) من عطف الاستئجار من دون دفع الأُجره

....

علی الإجبار و جعلهما من باب واحد غیر واضح أیضاً، لما هو المقرر فی محلّه «۱» من أنّ صحه عقد الإجاره لا یتوقف علی دفع الأُجره خارجاً، بل المالک یملک العمل بمجرد العقـد، غایه الأمر أنّ للأجیر حق الفسـخ لو لم یتسـلم الأجر، فما لم یفسـخ کان اللباس بتمامه لمالکه فتجوز الصلاه فیه بطبیعه الحال.

و بالجمله: الاستئجار قبل تصدّی الأجیر للفسخ یختلف عن الإجبار فلا وجه لقیاس أحدهما بالآخر.

ثالثها: ما إذا صبغ الثوب بصبـغ مغصوب، و قـد حکم فی المتن بجواز الصـلاه فیه، نظراً إلی أنّ الصبـغ یعـد تالفاً عرفاً و یضـمن الغـاصب بـدله، فلا یکون اللون لمالکه لیشـتمل الثوب علی جزء مغصوب یمنع عن الصـلاه فیه، ثم عقّبه بقوله: لکن لا یخلو عن إشکال.

أقول: و هو فی محلّه، بل لا ینبغی التأمل فی عدم مساعده الارتکاز العقلائی علی التلف فی أمثال هذه الموارد.

نعم، قـد تکون العین بـاقیه بصوره أُخری بحسب النظر العقلی فقط، و لا یکاد یساعـده الفهم العرفی بوجه، کما فی تسـخین الماء المباح بالحطب أو النفط المغصوبین أو بقوه کهربائیه مختلسه، فانّ الحراره و إن کانت مسبّبه عن أجزاء منتشره فی الماء منقلبه

عن تلك المواد بحسب التدقيق العقلى إلا أنّه بالنظر العرفى تعدّ تلك المواد تالفه فانيه و أنّ الحراره الموجوده فى الماء لم تكن إلا عرضاً مبايناً مع الجوهر المغصوب.

و أمّا فى أمثال المقام فقد استقر الارتكاز العقلائى على بقاء عين المال حتى بالنظر العرفى فضلًا عن الدقّى، غايه الأمر أنّ الأجزاء قد تفرّقت و تشتّت بعد ما كانت مجتمعه.

و بعباره اخرى: تغيّر الصبغ من شكل إلى آخر، و تحوّل من كيفيه إلى أُخرى لا أنّه انعدم و انصرم بالمرّه.

---

(١) العروه الوثقى ٢: ٣٨٣ فصل: فى أحكام العوضين بعد المسأله [٣٢٨٢]، المسأله [٣٢٩٧].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٤٠

....

و يشهد لهذا الارتكاز ملاحظه نظائر المقام و أشباهه، فلو غصب مقداراً من الشاى فصبّ عليه الماء المغلى المباح حتى اكتسب اللون و بقى الثافل، أو مقداراً من التمر فألقى عليه الماء و بقى مده حتى اكتسب حلاوه و صار نقيعاً، أ فهل يمكن القول بجواز شرب الشاى أو النقيع بدعوى أنّ المغصوب تالف و الموجود لون أو حلاوه لا يستند إلى المالك فيحل للغاصب و لا يضمن إلا قيمه المغصوب.

و أوضح من ذلك ما لو غصب الدهن و ألقاه على الأرز بحيث لا يمكن ردّه أ فهل ترى جواز أكله بزعم أنّ الدسومه عرض تالف مع وضوح بقاء عين المغصوب غايته بشكل آخر.

و أوضح من الكلّ ما لو غصب كميّه من السكر و أذابها فى الماء أ فهل يسمح فى شربه استناداً إلى الدعوى المزبوره، كل ذلك لا يكون إتلافاً، و لا يكون الاستعمال سائغاً فى شى ء من هذه الموارد، و السرّ ما عرفت من بقاء عين المغصوب و إن تغير شكله و تبدّلت هيئته. فدعوى التلف

و السقوط ساقطه البته.

و عليه فلا ينبغى التأمل فى عدم جواز الصلاه فى الثوب المصبوغ فى محل الكلام، كما لا يجوز فى الثوب المخيط بالخيط المغصوب حسبما عرفت، هذا.

و لكنه (دام ظله) جدّد النظر أخيراً حول ما أفاده فى المقام و بنى على افتراق الأمثله المذكوره عن الصبغ الذى هو محلّ الكلام، نظراً إلى اشتمالها على عين المغصوب و لو بصوره اخرى و من شكل إلى آخر، و أمّا الصبغ فإنّما يكون من هذا القبيل لو كان المصبوغ حاملًا لعين الصبغ كما فى صبغ اللوح أو الحديد و أمّا الثوب فلا يحمل أى جزء منه، و إنّما يبقى فيه اللون الخالص الذى هو صفه محضه. و من المقرر فى محلّه «۱» أنّ الأوصاف لا تقابل بشى ء من المال و إن أوجبت الازدياد فى قيمه العين، فلا يقاس الصبغ المبحوث عنه بتلك الأمثله، بل يعدّ تالفاً بنظر العرف بعد افتراض زوال العين، فلا مانع من الصلاه فيه. و بذلك

---

(۱) مصباح الفقاهه ۷: ۲۶۹.

[مسأله ۳: إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب]

[۱۲۷۱] مسأله ۳: إذا غسل الثوب الوسخ أو النجس بماء مغصوب فلا إشكال فى جواز الصلاه فيه بعد الجفاف (۱)، غايه الأمر أنّ ذمّته تشتغل بعوض الماء، و أما مع رطوبته فالظاهر أنّه كذلك أيضاً، و إن كان الأولى تركها حتى يجف.

[مسأله ۴: إذا أذن المالک للغاصب أو لغيره فى الصلاه فيه مع بقاء الغصبيه صحّت]

[۱۲۷۲] مسأله ۴: إذا أذن المالک للغاصب أو لغيره فى الصلاه فيه مع بقاء الغصبيه صحّت (۲).

يفترق الثوب المصبوغ عن المخيط بالخيط المغصوب، لبقاء العين فى الثانى دون الأول، فلا يكونان من باب واحد كما أُشير إلى هذا التفصيل فى تعليقته الشريفه.

(۱) إذ لا مقتضى للمنع بعد عدم وجود عين المغصوب فيه، كما لا إشكال فى عدم الجواز مع وجود عين الماء بحيث يمكن ردّه إلى مالكه و لو بعد العصر لصدق الصلاه فى المغصوب.

و أمّا مع وجود مجرد الرطوبه فالظاهر عدم الجواز أيضاً. فإنّ مال الغير و إن عدّ تالفاً كما فى الصوره الأُولى إلا أنّ له حق الاختصاص بالإضافه إلى الرطوبه الموجوده. و قد عرفت «۱» عموم مناط المنع للتصرف فى متعلق حق الغير، نعم لو دفع البدل

سقط حقّه و ساغ التصرف فيه، للمعاوضه القهريه الواقعه بين العين التالفه و بين البدل المبذول، الموجبه لزوال الحق بطبيعه الحال.

(۲) قد يتعلّق الإذن بشخص خاص، و قد يصدر على سبيل الإطلاق.

أمّا الأوّل: فلا إشكال فى الصحه فيما إذا كان المأذون غير الغاصب، لانتفاء المانع بالمرّه، و هذا واضح.

و أمّا إذا كان هو الغاصب فيقع الكلام تاره من ناحيه الموضوع و أُخرى من ناحيه الحكم.

---

(۱) فى ص ۱۳۷.

....

أمّا الموضوع فربما يناقش فى إمكان الجمع بين الغصب و الإذن، لما يتراءى بينهما من التضاد.

و يندفع: بانتزاع الغصب من

الاستيلاء على مال الغير من دون إذنه و رضاه، سواء تصرّف فيه خارجاً أم لا، فلو تصرّف فقد ارتكب محرّماً آخر. و عليه فربما لا يرضـى المالك بالغصب و لا يزال يطالب بالردّ إلا أنّ حنانه على الغاصب يمنعه عن الرضا ببطلان صلاته و يدعوه إلى الإذن فى هذا التصرف الخاص، فى حين كونه ساخطاً على أصل الاستيلاء، و لا تنافى بين الأمرين بوجه.

و أمّا الحكم فقد يتوهم المنع، نظراً إلى أنّه بعد ما كان مأموراً بالردّ فى كلّ آن بمقتضى افتراض الغصب فهذا الأمر يستدعى النهى عن ضده و هو الصلاه، و لا يرفعه إذن المالك، لعدم مقاومته مع نهى الشارع، و بذلك يفترق الغاصب عن غيره. و إليه يشير الماتن بقوله: خصوصاً ... إلخ.

و فيه: مضافاً إلى منع المبنى، لعدم اقتضاء [الأمر] النهى عن الضد الخاص أنّ النهى بعد تسليمه غيرى، و مثله لا يقتضى الفساد حتى فى العبادات كما هو موضح فى محلّه «۱».

و عليه فالأصح ما ذكره فى المتن من عدم الفرق بين الغاصب و غيره من هذه الجهه.

و أما الثانى: أعنى ما لو أطلق الإذن، فإن أُحرز الظهور فى العموم بحيث يتناول الغاصب أو أُحرز عدمه فلا إشكال، و يختلف ذلك باختلاف المقامات و المناسبات كما لا يخفى. و إن لم يحرز فان تمّ الانصراف إلى غير الغاصب فهو و إلا كان المرجع أصاله عدم الرضا، المقطوع به حال الغصب، و بذلك يحرز عدم تناول الإذن للغاصب.

---

(۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۳: ۸۷.

خصوصاً بالنسبه إلى غير الغاصب (۱) و إن أطلق الإذن ففى جوازه بالنسبه إلى الغاصب إشكال، لانصراف الإذن إلى غيره (۲) نعم

مع الظهور فی العموم لا إشکال.

[مسأله ۵: المحمول المغصوب إذا تحرک بحرکات الصلاه یوجب البطلان]

[۱۲۷۳] مسأله ۵: المحمول المغصوب إذا تحرک بحرکات الصلاه یوجب البطلان [۱] و إن کان شیئاً یسیراً (۳).

[مسأله ۶: إذا اضطر إلی لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب]

[۱۲۷۴] مسأله ۶: إذا اضطر إلی لبس المغصوب لحفظ نفسه أو لحفظ المغصوب [۲] من التلف صحت صلاته فیه (۴).

---

(۱) قد عرفت وجه الخصوصیه.

(۲) بل حتی مع عدم الانصراف حسبما عرفت.

(۳) قد عرفت عدم البطلان فی غیر الساتر من الملبوس فضلًا عن المحمول تحرّک أم لم یتحرّک فراجع «۱» و لا نعید.

(۴) بلا إشکال فیما إذا کان المضطر غیر الغاصب، لسقوط الحرمه و جواز اللبس حال الاضطرار حتی واقعاً، بل قد یکون واجباً أحیاناً کما لا یخفی.

و أمّا لو کان هو الغاصب فلا ینبغی الإشکال أیضاً فیما لو نشأ الاضطرار عن جهه أُخری غیر الغصب، کما لو تسبّب عن مرض أو برد لا یتحمل و نحو ذلک مما لا یستند إلی الغصب، إذ ما من شی ء حرّمه اللّه الا و قد أحلّه عند الضروره، فلم یصدر منه إلا فعل سائغ حتی فی صقع الواقع.

و أمّا لو استند إلی الغصب کما لو توقف حفظ المغصوب علی لبسه فهذا اللبس و إن کان جائزاً عقلًا من باب أخفّ القبیحین و أقل المحذورین نظیر

---

[۱] علی الأحوط کما تقدم.

[۲] هذا فی غیر الغاصب، و أما فیه فصحه الصلاه محل إشکال، و لا یبعد عدم صحتها إذا کان ساتراً بالفعل.

---

(۱) ص ۱۳۰ فما بعد.

[مسأله ۷: إذا جهل أو نسی الغصبیه و علم أو تذکر فی أثناء الصلاه]

[۱۲۷۵] مسأله ۷: إذا جهل أو نسی الغصبیه و علم أو تذکر فی أثناء الصلاه فإن أمکن نزعه [۱] فوراً و کان له ساتر غیره صحت الصلاه (۱) و إلا ففی سعه الوقت و لو بإدراک رکعه یقطع الصلاه (۲) و إلا فیشتغل (۳) بها فی حال النزع.

الخروج عن الدار الغصبیه إلا أنّه لما کان مستنداً إلی سوء الاختیار،

و الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار، فلا جرم يصدر منه على صفه المبغوضيه المانعه عن الصلوح للمقربيه. و من ثمّ يشكل الصلاه فيما إذا كان ساتراً بالفعل على ما تقدّم «۱».

(۱) لعدم قدح الغصبيه السابقه لمكان النسيان، و لا اللاحقه لمكان النزع إلا بناءً على اعتبار الإباحه حتى فى الآنات المتخلّله، فإنّه قد يشكل لعدم رعايتها فى آن النزع، نظير ما تقدّم «۲» فى الأمه المعتقه أثناء الصلاه. و على أىّ حال فاعتبار النزع فى الصحه فى غير الساتر بالفعل مبنى على الاحتياط الاستحبابى كما تقدّم «۳».

(۲) لعدم التمكن من إتمامها صحيحه حسب الفرض. إما لاستلزام النزع و التبديل الفعل الكثير، أو لعدم وجود ساتر مباح.

(۳) بحيث وقعت المزاحمه بين رعايه الوقت و رعايه الشرط فإنّه يقدم الأول، لأنّ الصلاه لا تسقط بحال، فيستمر فى صلاته فى حال النزع و إن وقع جزء منها فى المغصوب.

نعم، لو كان المغصوب هو الساتر و كان مأموناً من الناظر نزعه و أتمّ صلاته عارياً، فانّ ضيق الوقت لا- يسوّغ الصلاه فى المغصوب مع التمكن منها عارياً كما لا يخفى.

---

[۱] وجوب النزع وضعاً فى غير الساتر بالفعل مبنى على الاحتياط المتقدم.

---

(۱) فى ص ۱۳۳.

(۲) فى ص ۱۱۱.

(۳) فى ص ۱۳۳.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۴۵

[مسأله ۸: إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه]

[۱۲۷۶] مسأله ۸: إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه أو كان من نيته الأداء من الحرام فعن بعض العلماء أنّه يكون من المغصوب، بل عن بعضهم أنّه لو لم ينو الأداء أصلًا لا من الحلال و لا من الحرام أيضاً كذلك (۱).

---

(۱) يقع الكلام تاره فيما تقتضيه القاعده و اخرى بالنظر إلى النصوص الخاصه الوارده فى المقام.

أمّا الأوّل: فلا

ينبغى التأمّل فى أنّ مقتضاها عدم جريان حكم الغصب لصحه العقود المذكوره فى المتن من القرض و الإجاره و البيع و نحوها، لأنّ العبره فى صحّه العقود المعاوضه باعتبار المبادله و إنشاء العقد القائم بالطرفين من دون إناطه بالوفاء الخارجى فضلًا عن نيه الأداء من الحلال أو الحرام. فمناط الصحه مجرد الاعتبار النفسانى المبرز الصادر منهما، و لم تكن النيه المزبوره من مقوّمات العقد، غايه الأمر أنّه لو تخلف عن الأداء و لم يتعقب العقد بالوفاء كان للطرف الآخر خيار الفسخ، و هو أمر آخر، فما لم يفسخ كان العقد صحيحاً و المعامله نافذه، و معه لا مجال لاحتمال الغصبيه.

و منه تعرف فساد دعوى المنافاه يبن القصد إلى المعاوضه و بين نيه عدم الأداء أو الأداء من الحرام، فإنّها إنّما تتجه لو كان المنشأ هو المعاوضه الخارجيه، و ليس كذلک، و إنّما هى فى وعاء الاعتبار، فيعتبر كلّ من البائع و المشترى ملكيه الآخر للثمن أو المثمن، و الآثار تترتب على هذا الاعتبار و لا مانع من أن يكون فى عين الحال بانياً على الامتناع و عدم الأداء خارجاً.

و يشهد لذلک عدم ذكر الفقهاء نيه الأداء من شرائط العقد، و هذا مما يكشف بوضوح عن عدم الدخل فى صحه العقد بوجه.

و أمّا الثانى: فقد وردت فى المقام روايتان:

إحداهما: مرسله ابن فضال عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «من استدان

....

ديناً فلم ينو قضاءه كان بمنزله السارق» «١».

و فيه أوّلًا: أنّ السند ضعيف بالإرسال، و بصالح بن أبى حماد فإنّه لم يوثق بل ربما يستشعر ضعفه من النجاشى حيث قال: إنّ حديثه يعرف و ينكر «٢» بل قد ضعّفه

ابن الغضائرى صريحاً «٣». نعم روى الكشى عن على بن محمد أنّه قال فيه: إنّه خيّر أو مؤمن «۴» و لكن الراوى لم يوثق. و العمده أنّ الرجل لم يثبت توثيقه، و هو كافٍ فى الضعف.

و ثانياً: أنّ موردها القرض، و يمكن القول بأنّ فيه خصوصيه و هى أنّه تمليك بالضمان لا مبادله مال بمال، و لعلّ ذلك يتنافى مع قصد عدم الأداء، فكيف يمكن التعدّى إلى البيع و نحوه من المبادلات مع وضوح لزوم الاقتصار فى الحكم المخالف للقاعده على مورد قيام النص.

ثانيتهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبى خديجه عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «أيّما رجل أتى رجلًا فاستقرض مالًا و فى نيّته أن لا يؤديه فذلك اللصّ العادى» «۵».

و فيه: مضافاً إلى ضعف السند، لضعف طريق الصدوق إلى أبى خديجه سالم ابن مكرم الجمال، و لا أقل من أجل اشتماله على محمد بن على الكوفى «۶» و لم يوثق، أنّ الدلاله قاصره، فإنّها و إن كانت واضحه فى موردها إلا أنّها أخص من المدعى من وجهين:

أحدهما: الاختصاص بالقرض، فلا تشمل غيره كما عرفت.

---

(۱) الوسائل ۱۸: ۳۲۸/ أبواب الدين و القرض ب ۵ ح ۲.

(۲) رجال النجاشى: ۱۹۸/ ۵۲۶.

(۳) حكاه عنه فى الخلاصه: ۳۵۹/ ۱۴۱۷.

(۴) رجال الكشى: ۵۶۶/ ۱۰۶۸.

(۵) الوسائل ۱۸: ۳۲۹/ أبواب الدين و القرض ب ۵ ح ۵، الفقيه ۳: ۱۱۲/ ۴۷۵.

(۶) الفقيه ۴ (المشيخه): ۷۹.

و لا يبعد ما ذكراه [1] (۱)، و لا يختص بالقرض، و لا بالثوب، بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك و كان من نيته عدم أداء العوض أيضاً كذلك.

[مسأله ۹: إذا اشترى ثوباً بعين مال تعلق به الخمس أو الزكاه مع عدم أدائهما من مال آخر]

[۱۲۷۷] مسأله ۹: إذا اشترى ثوباً بعين

مال تعلق به الخمس أو الزكاه مع عدم أدائهما من مال آخر، حكمه حكم المغصوب (٢).

ثانيهما: أنّ موردها نيه عدم الأداء، فلا تشمل عدم نيه الأداء الذى هو المورد الثانى مما ذكره فى المتن.

فتحصّل: أنّ ما ذكره بعض العلماء لا يمكن المساعده عليه فى شى ء من الموردين لا بمقتضى القاعده، و لا بموجب النصوص الخاصه، بل الأقوى صحه المعامله بعد تحقق القصد إليها حقيقه، و معه لا موضوع للغصب.

(١) بل هو بعيد كما عرفت.

(٢) سيأتى فى محلّه «١» إن شاء اللّه تعالى أنّ مستحق الزكاه شريك مع المالك فى ماليّه العين الزكويه، و حينئذ فان اشترى بما فيه الزكاه شيئاً فالمعامله بالإضافه إلى حصّه الزكاه فضوليه تتوقّف صحتها على الإجازه.

نعم، بما أنّ الزكاه يجوز دفعها من مال آخر، و لا يلزم أن يكون من نفس العين، فبعد الدفع يملك تلك الحصه، و يكون المقام من صغريات من باع شيئاً ثم ملكه المحكوم بالصحه، من غير حاجه إلى الإجازه. و عليه فقبل الدفع يجرى عليه حكم المغصوب، فلو كان ثوباً لا تجوز الصلاه فيه.

و منه تعرف أنّ ما فى المتن من التقييد بعدم الأداء يراد به بعد الشراء، إذ لا مجال للتقييد قبله، لوضوح خروج العين بعد الأداء عن موضوع الشراء، بما فيه الحق، فيخرج عن مفروض المسأله.

و كيف ما كان، فالحكم فى الزكاه مطابق لمقتضى القاعده، مضافاً إلى النصّ

[١] بل هو بعيد فيما إذا تحقق قصد المعامله حقيقه.

(١) العروه الوثقى ٢: ١١۴ المسأله [٢۶٩٠].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١۴٨

[الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميته]

اشاره

الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميته (١)،

الخاص المتضمن لجواز التصرف بعد الدفع من مال آخر كما سيأتى فى محلّه. هذا فى الزكاه.

و أمّا

فی الخمس فـان بنینـا علی مـا هو المشـهور من إلحاقه بالزكاه فیجری فیه ما عرفت، و إن أنكرنا ذلك فمقتضـی نصوص التحلیل بنـاءً علی المختار من شـمولها للمقام كما سـیأتی «۱» صـحه المعـامله و انتقـال الحق ممّـا فیه الخمس إلی بـدله، و مقتضاها كون الثوب بنفسه مشتركاً بین المالك و بین الساده فلا یجوز التصرف فیه بغیر إذن الشریك.

و بـالجمله: لاـ تجوز الصـلاه فی الثوب إمـا لأـنّ المعامله فضولیه، أو لأنّه بنفسه متعلق لحقّ الخمس، و لا یجوز التصـرّف فیه قبل أدائه.

(۱) لا إشـكال كما لا خلاف فی عدم جواز الصـلاه فی أی جزء من أجزاء المیته، سواء أ كان هو الجلد أم غیره مما تحله الحیاه، من غیر فرق بین كون الحیوان محلل اللحم أم محرّمه، و قد ادعی علیه الإجماع فی غیر واحد من الكلمات حتی ممّن قال بطهاره الجلد بالدبغ، فانّ المیته بعنوانها تبطل الصلاه فیها لا لمكان نجاستها فحسب كی یقتصر علی موردها.

و تشهد به جمله من النصوص دلّت طائفه منها علی النهی عن الصلاه فی المیته كصحیحه محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الجلد المیت أ یلبس فی الصلاه إذا دبغ؟ قال: لا، و لو دبغ سبعین مره» «۲».

و طائفه اخری علی الأمر بالصـلاه فی المذكی كقوله (علیه السلام) فی موثقه ابن بكیر: «... فان كان مما یؤكل لحمه فالصلاه فی وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه وكل شی ء منه جائز إذا علمت أنّه ذكی قد ذكاه الذبح ...» إلخ «۳» هذا.

---

(۱) فی العروه الوثقی ۲: ۱۹۹ المسأله [۲۹۷۹].

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۳/ أبواب لباس المصلی ب ۱ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلی ب ۲

ح ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۴۹

....

و مورد صحیحه ابن مسلم و غیرها و إن کان هو خصوص الجلد فیحتاج التعمیم لغیره إلی دلیل آخر من إجماع أو تنقیح مناط و نحوهما، إلا أنّه یکفی فی التعمیم صحیح ابن أبی عمیر عن غیر واحد عن أبی عبد اللّه (علیه السلام): «فی المیته، قال: لا تصلّ فی شی ء منه و لا فی شسع» «۱».

و لا یضره الإرسال بعد أن کان المرسَل عنه غیر واحد، لما تقدّم عند التکلم حول روایه یونس فی مبحث الحیض أنّ هذا التعبیر و نحوه کجماعه أو عدّه من أصحابنا یدلّ علی أنّ المروی عنه جماعه کثیرون بحیث لا یحتمل عاده عدم وثاقه واحد منهم.

و کیف ما کان، فالحکم فی الجمله مما لا غبار علیه، و إنّما الإشکال فی کیفیه الاعتبار و أنّ المجعول الشرعی هل هو اعتبار المانعیه للمیته کما هو ظاهر الطائفه الأُولی، فیتصرّف فی الطائفه الثانیه و یحمل الأمر بالصلاه فی المذکی علی العرضی من جهه الملازمه بعد وضوح عدم الواسطه بینه و بین المیته. أو أنّ المجعول هو اعتبار الشرطیه للتذکیه کما هو ظاهر الأمر فی الطائفه الثانیه فیتصرّف فی الأُولی و یحمل النهی علی العرضی، لما عرفت من الملازمه. أو أنّ المجعول کلا الاعتبارین کما قیل فالتذکیه شرط کما أنّ المیته مانع، فیؤخذ بظاهر کلّ من الطائفتین؟ وجوه متصوره فی مقام الثبوت.

أما الاحتمال الأخیر فساقط جزماً، بداهه أنّ أحد الاعتبارین یغنی عن الآخر بعد انتفاء الواسطه بینهما، و استلزام وجود أحدهما لعدم الآخر و بالعکس، سواء کان التقابل بین المیته و المذکی من تقابل التضاد أو العدم و الملکه. فاعتبارهما معاً لغو محض، فیدور الأمر بین

الاحتمالين الأوّلين.

و تظهر الثمره فى صوره الشك فى الشبهه الموضوعيه و أنّ هذا الجلد مثلًا هل هو من أجزاء الميته أو المذكى. فعلى الأول يبنى على العدم، لأصاله عدم المانع

---

(١) الوسائل ۴: ٣۴٣/ أبواب لباس المصلى ب ١ ح ٢.

....

أو أصاله البراءه عن تقيد الصلاه بعدم وقوعها مع هذا الشى ء، حيث إنّ المانعيه انحلاليه. و على الثانى لا بد من الإحراز، لقاعده الاشتغال عند الشك فى تحقق الشرط المعتبر فى المأمور به. و حينئذ فان استظهرنا من الأدلّه أحد الأمرين فهو و إلا فلا أصل يحرز به شى ء منهما.

أمّا بناءً على كون التقابل بين الميته و المذكى من تقابل التضاد كما لا يبعد، حيث إن الميته كما عن المصباح المنير عباره عن زهاق الروح المستند إلى سبب غير شرعى «١»، فى مقابل المذكى الذى هو عباره عن الزهاق المستند إلى سبب شرعى، فهما عنوانان وجوديان و ضدّان لا ثالث لهما، فالأمر واضح، إذ لا سبيل حينئذ لإجراء الأصل لا فى نفس الحكم، لمعارضه أصاله عدم المانعيه بأصاله عدم الشرطيه بعد العلم الإجمالى بمجعوليه أحد الاعتبارين. و لا فى الموضوع لأنّ استصحاب عدم الموت إنّما يجدى لو كان المجعول هو المانعيه، و هو أوّل الكلام، لاحتمال أن يكون المجعول شرطيه التذكيه، و من الواضح عدم ثبوتها باستصحاب عدم الموت إلا بنحو الأصل المثبت. كما أنّ استصحاب عدم التذكيه إنّما يجدى لو كان المجعول شرطيه التذكيه، و هو أيضاً غير معلوم حسب الفرض، و لا يثبت به الموت لو كان هو الموضوع للأثر للشك فى المانعيه كما ذكر.

و أمّا بناءً على أن يكون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه

فقد يقال إنّ اعتبار المانعيه حينئذ يرجع إلى الشرطيه، نظراً إلى أنّ الموت على هذا معناه عدم التذكيه، فالنهى عنه يؤول إلى الأمر بالتذكيه، إذ نتيجه النفى فى النفى هو الإثبات. فلا فرق بين الاعتبارين لرجوعهما إلى معنى واحد، و إنّما الاختلاف فى مجرد التعبير، و عليه فعند الشك يكون مقتضى الأصل عدم التذكيه.

و لكنّه يندفع بأنّ العدم المقابل للملكه لم يكن عدماً مطلقاً، بل هو مضاف و له حظ من الوجود فيعتبر فيه الاتصاف بالعدم كما تعرضنا له فى مبحث

---

(۱) المصباح المنير: ۵۸۴.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۵۱

....

النجاسات «۱» فليس العمى مجرد عدم البصر عمّن من شأنه ذلك، بل الاتصاف بعدم البصر، كما أنّ الكفر هو الاتصاف بعدم الإسلام و هكذا.

و عليه فالميته عباره عن الاتصاف بعدم التذكيه لا مجرد عدمها كى تحرز بالاستصحاب، و لا ريب أنّ استصحاب عدم التذكيه لا يثبت الاتصاف بالعدم كى يحرز معه عنوان الميته.

نعم، لو كانت الميته مركباً من زهاق الروح مع عدم ورود التذكيه على المحل كما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) فى رسائله «۲» أمكن إحرازه بضمّ الوجدان إلى الأصل، فإنّ الزهاق محرز بالوجدان، و التذكيه مشكوكه تدفع بالأصل فيلتئم الموضوع بضم أحدهما إلى الآخر، و لكنه غير ثابت كما عرفت.

و التحقيق: أنّ مفهوم الميته لم يكن شيئاً مما ذكر، بل هو عباره عن خصوص ما مات حتف أنفه، المعبر عنه بالفارسيه ب (مردار) الذى تشمئز منه جميع الطباع و تستنفره، كما تساعده اللغه «۳» و الاستعمالات القرآنيه. و أوضح شاهد له قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَهُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مٰا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَهُ وَ الْمَوْقُوذَهُ وَ الْمُتَرَدِّيَهُ

وَ النَّطِيحَهُ وَ مٰا أَكَلَ السَّبُعُ .. إلخ «۴» مع أنّ جميع المذكورات ما عدا الدم و لحم الخنزير من أقسام الميته، أى من أفراد غير المذكى، فبقرينه المقابله يظهر أنّ المراد خصوص الموت حتف الأنف.

و هو و إن تعلّق النهى عن أكله فى الآيه الشريفه كما تعلّق النهى عن الصلاه فيه فى الروايات العديده كما سمعت إلا أنّ ذلك لا يمنع عن تعلّق الحكمين المزبورين بما هو أوسع من ذلك، و هو العنوان العام أعنى غير المذكى-

---

(۱) شرح العروه ۳: ۸۱ ۸۲.

(۲) فرائد الأُصول ۱: ۴۱۰.

(۳) المصباح المنير: ۵۸۴.

(۴) المائده ۵: ۳.

....

و يكون التنصيص على هذا الفرد لمكان الاهتمام أو لكونه من أحد الأقسام و المصاديق البارزه، و يكون الجمع بينهما فى الآيه من عطف العام على الخاص.

و حيث تعلّق النهى عن أكل غير المذكى بمقتضى قوله تعالى إِلّٰا مٰا ذَكَّيْتُمْ .. إلخ «۱» و عن الصلاه فيه فى موثقه ابن بكير كما عرفت «۲» فيعلم من ذلك أنّ الموضوع فى الحقيقه هو ذلك العنوان العام من دون خصوصيه للميته لما عرفت من أنّه لا مانع من تعلّق الحكم بعنوان و تعلّقه بعنوان آخر أوسع منه، فيعلم أن العبره بالثانى، و إنّما ذكر الأوّل من باب التطبيق و كونه من أحد المصاديق، بل قد يقال إنّ الميته فى لسان الأخبار مساوقه لعدم المذكى توسعاً فى الإطلاق كما هو كذلك فى العرف الحاضر.

و على الجمله: مقتضى الجمع بين الآيات الكريمه و الروايات الشريفه أنّ الميته بعنوانها لا اعتداد بها، و إنّما هى من مصاديق غير المذكى، و أنّ هذا العنوان هو المناط فى ترتّب الحكمين المزبورين، فلو شك فى

تعلّق التذکیه بجلد و نحوه علی الوجه الشرعی کان المرجع أصاله عدم التذکیه، و لا تعارضها أصاله عدم کونه من المیته، لما عرفت من عدم کونها بعنوانها موضوعاً للأثر. إذن فلا یجوز أکله کما لا تجوز الصلاه فیه.

نعم، هی موضوع لخصوص الحکم بالنجاسه، لعدم ترتّبها فی شی ء من الأدلّه علی عنوان غیر المذکی ما عدا روایه الصیقل «۳» الضعیفه السند، و بذلک تمتاز عن الحکمین المزبورین، لاختلاف موضوعها عن موضوعهما، فانّ موضوع النجاسه فی لسان الأدلّه هو عنوان المیته، و یلحق بها بعض ما ثبت بالنصوص الخاصه کألیات الغنم المقطوعه منها حال الحیاه و ما أخذته الحباله من الصید، فاذا شککنا فی جلد أنّه من المیته حکم بطهارته لأصاله عدمها

---

(۱) المائده ۵: ۳.

(۲) فی ص ۱۴۸.

(۳) الوسائل ۳: ۴۶۲/ أبواب النجاسات ب ۳۴ ح ۴.

سواء کان حیوانه محلّل اللّحم أو محرمه (۱)

بعد وضوح عدم ثبوتها بأصاله عدم التذکیه، لعدم حجیه الأُصول المثبته، و إن حکمنا بعدم جواز الصلاه فیه استناداً إلی الأصل المزبور حسبما عرفت، إلاـ إذا قامت أماره علی التذکیه من ید المسلم أو سوق المسلمین و نحوهما، فإنّه یعتمد علیها بأدلّه اعتبارها. و بذلک یرتکب التقیید فیما ورد فی ذیل موثقه ابن بکیر من تعلیق جواز الصلاه علی العلم بالتذکیه، کما یرتکب التقیید أیضاً فیما دلّ علی إناطه المنع بالعلم بأنّه میته کموثّق سماعه: «لا بأس ما لم تعلم أنّه میته» «۱» الظاهر فی جواز الصلاه فی المشکوک التذکیه، فیحمل علی ما إذا کان مقروناً بأماره علیها من ید مسلم و نحوها.

و ملخص الکلام فی المقام: أنّ المستفاد من الأدلّه بعد ضمّ بعضها ببعض أنّ الموضوع

لحرمه الأكل و لعدم جواز الصلاه هو عنوان غير المذكى، فالتذكيه شرط فى جواز الأكل و فى جواز الصلاه، لا بدّ من إحرازها فى الحكم بهما، شأن كلّ شرط مع مشروطه، لا أنّ الميته مانع.

كما أنّ الموضوع للنجاسه هو عنوان الميته إمّا حقيقه و هى ما مات حتف أنفه، أو تنزيلًا كالأجزاء المبانه حال الحياه مثل الأليات المقطوعه من الأغنام و نحوها، و هى عنوان وجودى يحكم بعدمه لدى الشك فيه، و لا يثبت بأصاله عدم التذكيه.

و نتيجه ذلک أنّه عند عدم قيام أماره على التذكيه كالجلود المستورده من بلاد الكفر مع احتمال تذكيتها لا تجوز الصلاه فيها، لأصاله عدم التذكيه، و لكنها محكومه بالطهاره لأصاله عدم كونها من الميته بعد عدم إحرازها بالأصل المزبور، لعدم حجيه الأُصول المثبته.

(١) هذا التعميم و إن كان صحيحاً إلا أنّ التصريح به مستدرک لا يناسب

---

(١) الوسائل ٣: ۴۹۳/ أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ١٢.

بل لا فرق بين أن يكون مما ميتته نجسه أو لا (١) كميته السمک و نحوه مما ليس له نفس سائله على الأحوط.

المقام، فانّ محلّ الكلام مانعيه الميته التى هى جهه عرضيه ترتفع بالتذكيه فى المحل القابل، أما البطلان فيما لا يؤكل فهو مستند إلى مانع ذاتى لا تؤثر التذكيه فى ارتفاعه و لا تجوز الصلاه فيه ذكى أم لا، حياً كان أو ميتاً، كما صرح بهذا التعميم فى موثقه ابن بكير حيث قال (عليه السلام): «... فالصلاه فى كلّ شى ء منه فاسد، ذكاه الذبح أو لم يذكه» «١». فمورد اشتراط التذكيه أو مانعيه الميته خصوص محلل الأكل كما أُشير إليه أيضاً فى الموثقه.

(١) كما اختاره شيخنا البهائى

فی حبـل المتین و نقله عن والـده «۲» اسـتناداً إلی إطلاـق النصوص الشامـل لمـا کانت له نفس سائله فکانت میته نجسه، و ما لا نفس له سائله کالسمک، خلافاً لجماعه منهم صاحب الجواهر «۳» و المحقق الهمدانی «۴» فأنکروا الإطلاق.

أمّا للانصـراف إلی الأول کما فی الجواهر خصوصاً مع التصـریح فی بعضها بدبغ الجلود و لو سبعین مره «۵» الذی هو طعن علی مـا ترتئیه العـامه من حصول الطهاره بالـدبغ، فانّ من الواضـح أنّ میته غیر ذی النفس طاهره لا تحتاج إلی الـدبغ، و من ثم تکون خارجه عن منصرف النصوص.

و إمّا لما ذکره المحقق الهمدانی (قدس سـره) من أنّ مناسـبه الحکم و الموضوع تسـتوجب الاختصاص، نظراً إلی ما هو المرتکز فی الأذهان من نجاسه المیته و اشتراط الصلاه بالطهاره و أنّ مانعیتها إنّما هی من أجل النجاسه. فلا جرم

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلی ب ۲ ح ۱.

(۲) حبل المتین: ۱۸۰.

(۳) الجواهر ۸: ۶۳.

(۴) مصباح الفقیه (الصلاه): ۱۱۹ السطر ۱۲.

(۵) کما فی صحیحه ابن مسلم المتقدمه فی ص ۱۴۸.

....

تختص بذی النفس السائله، هذا.

و لکن الأظهر ما اختاره فی المتن من التعمیم، فانّ مورد بعض النصوص و إن کان هو خصوص ذی النفس کموثقه ابن بکیر «۱» لمکان التعبیر بالذبح ضروره عدم الحاجه إلیه فی تذکیه ما لا نفس له، و کصحیحه محمد بن مسلم «۲» لمکان التعبیر بالدبغ کما ذکر، إلا أنّ صحیحه ابن أبی عمیر «۳» غیر قاصره الشمول لها، حیث إنّ لها عموماً و إطلاقاً، فمن حیث أجزاء المیته عامه، لمکان النکره الواقعه فی سیاق النفی فی قوله: «لا تصلّ فی شی ء منه» و من

حيث ذى النفس و عدمه مطلقه، فإنّ لفظ الميته يشمل بإطلاقه كلا القسمين.

و من البيّن أنّ مقتضى الجمود على ظاهرها أنّ الميته بذاتها و بوصفها العنوانى أُخذت موضوعاً للحكم و مناطاً للأثر، لا أنّها ملحوظه طريقاً و معرّفاً إلى ما هو النجس لتختص بذى النفس، خصوصاً فى قوله: «حتى فى شسع» و لا- سيما بناءً على عدم المانعيه لما لا تتم الصلاه فيه حتى إذا كان من الأعيان النجسه إذ النجاسه غير مانعه على هذا فى مثل الشسع، فلا جرم تختص المانعيه بحيثيه كونه من الميته بما هى ميته.

و منه تعرف أنّه لا- مجال لدعوى الانصراف و لا- قرينيه المناسبه بين الحكم و موضوعه، لابتنائها على لحاظ الميته على سبيل الطريقيه و المعرّفيه، و لا شاهد عليها، بل ظاهرها أنّها ملحوظه بحيالها و بعنوانها الذاتى، و شى ء مما ذكر لا يصلح لرفع اليد عن هذا الظهور كما لا يخفى.

نعم، لا- ينبغى الشك فى انصرافها إلى حيوان له لحم قابل للأكل بعد ورود التذكيه عليه، فلا- تشمل مثل البقّ و البرغوث و نحوهما، فإنّها خارجه عن محط النظر فى هذه الأخبار، لعدم كونها قابله للأكل على التقديرين، فالمقتضى

---

(۱) المتقدمه فى ص ۱۴۸.

(۲) المتقدمه فى ص ۱۴۸.

(۳) المتقدمه فى ص ۱۴۹.

و كذا لا- فرق بين أن يكون مدبوغاً أو لا- (۱) و المأخوذ من يد المسلم و ما عليه أثر استعماله بحكم المذكى، بل و كذا المطروح فى أرضهم و سوقهم و كان عليه أثر الاستعمال، و إن كان الأحوط اجتنابه (۲).

للمانعيه قاصر فى نفسه بالإضافه إليها من غير حاجه إلى دعوى خروجها بالإجماع أو السيره كما هو ظاهر.

(۱) لما

عرفت من ظهور النصوص فى كون المـانع هو عنوان الميته بما هى ميته، لا بما هى نجسه لترتفع بالـدبغ على القول به. و أمّا على القول بعدمه فالأمر أظهر، مضافاً إلى التصريح بالتعميم فى الصحيح المتقدم و أنّه لا ينفع و لو دبغ سبعين مره.

(٢) إذا شك فى تحقّق التذكيه فالأثر المرغوب إمّا هو الطهاره أو جواز الصلاه.

أمّا الأوّل: فقـد عرفت أنّ الموضوع للنجاسه هو الميته لا عـدم المـذكى، لعـدم وروده إلا فى روايه واحـده ضـعيفه «١» و بمـا أنّ أصاله عدم التذكيه لا تثبت الميته فمقتضى الأصل عدمها فيحكم بالطهاره.

و أمّا الثانى: فقد سبق «٢» أنّ الموضوع لجواز الصـلاه هو عنوان المذكّى، فهو مشـروط به، و لا بدّ من إحرازه شأن كلّ شرط مع مشروطه، فمع الشك كان المتبع أصاله عدم التذكيه فيحكم بالبطلان.

خلافاً لصاحب الحدائق حيث حكم بالصحه استناداً إلى أصاله الحلّ «٣».

و يندفع: بأنّها أصل حكمى، و أصاله عدم التذكيه أصل موضوعى حاكم عليه، كحكومه استصحاب النجاسه على أصاله الطهاره.

و لكنّها مشروطه بعدم جريان يد المسلم عليه، و إلا فهى كأماره على

---

(١) و هى مكاتبه قاسم الصيقل، الوسائل ٣: ۴۶۲/ أبواب النجاسات ب ٣۴ ح ۴.

(٢) فى ص ١۵١.

(٣) الحدائق ۵: ۵٢۶.

....

التذكيه حاكمه على الأصل المذكور، و قد دلّت عليه جمله من النصوص:

كصـحيح الحلبى قـال: «سـألت أبا عبـد اللّه (عليه السـلام) عن الخفاف التى تباع فى السوق، فقال: اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنّه ميت بعينه» «١».

و صحيح البزنطى قال: «سألته عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبّه فراء لا يدرى أ ذكيّه هى أم غير ذكيّه أ يصلّى فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسأله

إنّ أبا جعفر (علیه السلام) کان یقول: إنّ الخوارج ضیّقوا علی أنفسهم بجهالتهم إنّ الدین أوسع من ذلک» «۲».

و نحوه صحیحه الآخر «۳» و نحوها غیرها. فإنّه لا شبهه فی عدم إراده العموم من السوق فی هذه النصوص بحیث یتناول سوق الکفار، بل المراد خصوص سوق المسلمین، کما لا ینبغی الشک فی عدم خصوصیه للسوق، إذ لا موضوعیه لهذا العنوان قطعاً، فلو کان له «۴» و کان فی المحلّه أو فی الشارع أو اشتراه من بیته عمّه الحکم بالضروره، بل لا خصوصیه للشراء، فلو انتقل إلیه بهبه و نحوها کفی، بل حتی بناقل قهری کالإرث. فالعبره بمقتضی الفهم العرفی بالأخذ من المسلم و جریان یده علیه و کونه تحت استیلائه، فإنّها أماره التذکیه و سوق المسلمین أماره علی أنّ الید المأخوذ منها ید مسلم، فهو أماره علی الأماره من دون خصوصیه فیه، هذا.

و مقتضی الإطلاق عدم الفرق بین ما کان علیه أثر استعماله و ما لم یکن، بل قد یظهر من موثقه السکونی عدم البأس حتی إذا کان مظنّه استعمال الکافر عن أبی عبد اللّه (علیه السلام): «أنّ أمیر المؤمنین (علیه السلام) سئل عن سفره وجدت فی الطریق مطروحه کثیر لحمها و خبزها و جبنها و بیضها و فیها سکین فقال أمیر المؤمنین (علیه السلام): یقوّم ما فیها ثم یؤکل، لأنّه یفسد و لیس له

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۲۷/ أبواب لباس المصلی ب ۳۸ ح ۲.

(۲) الوسائل ۴: ۴۵۵/ أبواب لباس المصلی ب ۵۵ ح ۱.

(۳) الوسائل ۳: ۴۹۲/ أبواب النجاسات ب ۵۰ ح ۶.

(۴) أی للمسلم.

....

بقاء، فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قیل له: یا أمیر المؤمنین لا

يدرى سفره مسلم أو سفره مجوسى، فقال: هم فى سعه حتى يعلموا» «۱».

قال المحقق الهمدانى (قدس سره): إنّ وجود السكين فى السفره لعله يشهد بأنّها لغير المسلم، حيث إنّ المتعارف بينهم قطع الخبز و اللحم بالسكين بخلاف المسلمين «۲».

و كيف ما كان، فيظهر من هذه النصوص أنّ يد المسلم أماره التذكيه، بل قد يظهر من مصحح إسحاق بن عمار كفايه الصنع فى أراضى الإسلام و إن لم يؤخذ من يد المسلم، عن العبد الصالح (عليه السلام) أنه قال: «لا بأس بالصلاه فى الفراء اليمانى و فيما صنع فى أرض الإسلام، قلت: فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» «۳». و قد عرفت آنفاً دلاله الموثقه على حلّيه المطروح فى أرض الإسلام حتى مع الظن بجريان يد الكافر عليه.

و المتحصل: من مجموع هذه النصوص: أنّ المخرج عن أصاله عدم التذكيه أحد أمرين: إمّا الأخذ من يد المسلم، أو الصنع فى أرض الإسلام و إن أُخذ من غيره، فانّ ذلك أماره التذكيه، و لا يلزم السؤال و الفحص، بل قد نهى عنه فى صحيحه البزنطى المتقدمه، فيكون الصنع المزبور أماره على جريان يد المسلم التى هى أماره التذكيه، كما أنّ السوق أيضاً أماره على الأماره حسبما عرفت.

و عليه فالمأخوذ من يد المسلم لا يعتبر فيه الجزم بكونه مصنوعاً فى بلاد الإسلام، كما أنّ المصنوع فى بلادهم لا يعتبر فيه الأخذ منه، فلو أخذه من الكافر كفى، لأنّه مسبوق بيد المسلم بحكم الغلبه فأحد الأمرين كافٍ فى الحكم بالتذكيه، و لا يعتبر شى ء آخر وراء ذلك.

نعم، هناک روايتان يظهر من إحداهما اعتبار استعمال المسلم فى مشروط

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۹۳/ أبواب

النجاسات ب ۵۰ ح ۱۱.

(۲) مصباح الفقيه (الطهاره): ۶۵۶ سطر ۴.

(۳) الوسائل ۴: ۴۵۶/ أبواب لباس المصلى ب ۵۵ ح ۳.

كما أن الأحوط اجتناب ما فى يد المسلم المستحلّ للميته بالدبغ (۱).

الطهاره، و من الأُخرى اعتبار ضمانه و تعهّده بالتذكيه.

أمّا الأُولى: فهى روايه إسماعيل بن عيسى قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه» «۱».

و أمّا الثانيه: فهى روايه محمد بن الحسين (الحسن) الأشعرى قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبى جعفر الثانى (عليه السلام): ما تقول فى الفرو يشترى من السوق؟ فقال: إذا كان مضموناً فلا بأس» «۲».

لكن ضعف سند الاولى بسعد و أبيه، و الثانيه بسهل و الأشعرى يمنع عن الاعتماد عليهما. و مع الغض عن السند فيمكن الحمل على الاستحباب جمعاً بينهما و بين ما تقدّم، الصريح فى الكفايه و عدم الحاجه إلى السؤال.

على أنّ الاولى غير واضحه فى سوق المسلمين، بل لعلّ قوله: «إذا رأيتم المشركين يبيعون ..» إلخ قرينه على كون سوق الجبل مشتركاً بينهم، فتخرج عن محلّ الكلام.

و كيف ما كان، فما فى المتن من تقييد المطروح فى الأرض أو السوق بأن يكون عليه أثر الاستعمال لا وجه له.

(۱) منشأ الاحتياط ما رواه الكلينى بإسناده عن أبى بصير قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن الصلاه فى الفراء؟ فقال: كان على بن الحسين (عليه السلام) رجلًا صرداً لا يدفئه فراء الحجاز لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث

إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه، فاذا حضرت الصلاه ألقاه

---

(١) الوسائل ٣: ٤٩٢/ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٧.

(٢) الوسائل ٣: ٤٩٣/ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١٠.

و يستثنى من الميته صوفها و شعرها و وبرها و غير ذلک مما مرّ فى مبحث النجاسات (١).

و ألقى القميص الـذى يليه، فكان يسأل عن ذلک، فقال: إنّ أهل العراق يسـتحلّون لباس جلود الميته و يزعمون أنّ دباغه ذكاته» «١».

فإنّها ظاهره فى لزوم الاجتناب عما يؤخذ ممن يستحلّه بالدبغ، و من ثم ألقى (عليه السـلام) الفرو. و أمّا إلقاء القميص الذى يليه فهو إمـا لأجـل إصابته للفرو مع الرطوبه من عرق و نحوه فيتنجّس بالملاقاه، أو لأجل تعلّق شـى ء من أجزاء الفرو به من صوف و نحوه، و إن كان الأظهر بل المتعيّن هو الأول، إذ الصوف مما لا تحلّه الحياه فلا مانع من حمله فى الصلاه، هذا.

و لكن السـند ضـعيف جدّاً، لاشـتماله على عده من المجاهيل، فلا تصلح الروايه للتعويل. على أنّها قاصره الدلاله، لعدم صراحتها فى لزوم ما صدر منه (عليه السـلام) فإنّه عمل لا لسان له، و لعلّه كان على سبيل الاسـتحباب من باب التورّع و الاحتياط الذى هو حسن على كـلّ حال، و إن كان طاهراً فى ظاهر الشـرع لمكان اليـد التى هى أماره التـذكيه و عـدم كون الجلـد من الميته، بل لا مناص من الحمل عليه و إن سلّمت الدلاله و لم تكن قاصره، لصراحه الصحاح السابقه فى جواز الشراء من سوق المسلمين. و من الواضح البيّن أنّ أكثرهم يومئذ من المخالفين الذين يستحلّون الميته بالدباغه، فكيف يمكن حملها على إراده غير المستحل، فلم يكن

بدّ من الحمل على الاستحباب، فالاحتياط المذکور فی المتن استحبابی لا وجوبی.

(۱) تقـدم الکلام حول هـذا الاسـتثناء فی مبحث النجاسات «۲» بنطـاق واسع و ذکرنـا دلاـله جمله من الروایـات علی طهاره ما لا تحلّه الحیاه و علی جواز

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۶۲/ أبواب لباس المصلی ب ۶۱ ح ۲، الکافی ۳: ۳۹۷/ ۲.

(۲) شرح العروه ۲: ۴۲۳.

....

الصـلاه فیه و إن کان من أجزاء المیته، التی منها صـحیحه الحلبی عن أبی عبد اللّه (علیه السـلام) قال: «لا بأس بالصـلاه فیما کان من صوف المیته، إنّ الصوف لیس فیه روح» «۱» حیث یفهم من التعلیل عموم الحکم لکلّ ما لا روح فیه.

و لو لاـ تلکم الروایـات النـاصّه علی الجواز لحکمنـا بعـدمه و إن بنینـا علی طهـارته، أخـذاً بإطلاق دلیل المنع بعـد وضوح عـدم الملازمه بین الطهـاره و بین جواز الصـلاه. و من ثم حکمنـا بطهـاره ما لم یعلم أنّه من المیته. و کـذا میته ما لا نفس له مع عـدم جواز الصلاه فی شی ء منهما.

فلاـ مانع من أن یکون المقام من هـذا القبیل لولا ما عرفت من النصوص الصـریحه فی الجواز، التی بها ترفع الیـد أیضاً عن ظاهر موثقه ابن بکیر من اعتبار التذکیه حتی فیما لا تحلّه الحیاه، حیث قال (علیه السـلام): «فان کان مما یؤکل لحمه فالصـلاه فی وبره و بوله و شـعره و روثه و ألبانه و کلّ شـی ء منه جائز إذا علمت أنه ذکی و قد ذکاه الذبح» «۲» فإنّها ظاهره بمقتضی رجوع القید إلی الجمیع فی اشتراط التذکیه حتی فیما لا تحلّه الحیاه.

لکن صراحه النصوص المزبوره فی العدم تستوجب رفع الید عن هذا الظهور، و الالتزام

برجوع القيد إلى الفقره الأخيره، أعنى قوله (عليه السلام): «و كلّ شى ء منه» و يكون حاصل المعنى أنّ الصلاه فى كل شى ء مما يؤكل يتوقف على إحراز التذكيه، و لا ينافى ذلك عدم التوقف فى البعض كالصوف و نحوه، لأنّ مفهوم القضيه الشرطيه فى قوله (عليه السلام): «و كلّ شى ء منه جائز إذا علمت أنّه ذكى» عدم جواز الصلاه فى كلّ شى ء منه إذا لم تعلم بالتذكيه، فالقضيه السالبه فى الجمله المفهوميه مصوغه على سبيل سلب العموم لا عموم السلب، و يكفى فى سلبه جواز الصلاه فى بعض الأجزاء و إن لم تحرز تذكيته، و إنّما لا يكفى إذا لوحظت القضيه بنحو عموم السلب ليلزم الاطّراد فى

---

(۱) الوسائل ۳: ۵۱۳/ أبواب النجاسات ب ۶۸ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلى ب ۲ ح ۱.

[مسأله ۱۰: اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أو المطروح فى بلاد الكفار]

[۱۲۷۸] مسأله ۱۰: اللحم أو الشحم أو الجلد المأخوذ من يد الكافر أو المطروح فى بلاد الكفار، أو المأخوذ من يد مجهول الحال فى غير سوق المسلمين (۱)

جميع الأفراد، و يتنافى حينئذ مع صحيحه الحلبى، و ليس كذلك.

فالمقام نظير قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شى ء» «۱» حيث إن مفهومه أنّه إذا لم يبلغ ينجسه شى ء لا أنّه ينجسه كلّ شى ء، بداهه أنّ نقيض السالبه الكلّيه موجبه جزئيه، كما أنّ نقيض الموجبه الكلّيه سالبه جزئيه فانّ السلب الكلّى ينافيه الإيجاب الجزئى، كما أنّ الإيجاب الكلّى ينافيه السلب الجزئى.

و عليه فلا مانع من الصلاه فيما لا تحله الحياه و إن كان من أجزاء الميته.

(۱) تقدم أنّ القاطع لأصاله عدم التذكيه أحد أمرين:

الأوّل: الصنع فى دار الإسلام، سواء أُخذ من

يد مسلم أو كافر أو مجهول، لمصحّح إسحاق بن عمار الدالّ على أنّ الاعتبار بغلبه وجود المسلمين فى البلاد التى يصنع فيها، ليكون ذلك أماره على جريان يد المسلم و لو بحسب تلك الغلبه.

الثانى: الأخذ من يد المسلم، و قد دلّت عليه صحيحه الحلبى و صحيحه البزنطى «۲» و غيرهما الناطقه باعتبار سوق المسلمين، و قد عرفت أنّ السوق فى نفسه لا موضوعيه له، و إنّما العبره بغلبه وجود المسلمين فيه، و من ثم لو أُخذ فيه من يد مجهول الحال كفى، و لا يلزمه السؤال، بل قد نهى عنه فى تلك الأخبار.

و منه تعرف أنّ ما أُفيد فى المتن لا يستقيم على إطلاقه، فالمأخوذ من يد

---

(۱) الوسائل ۱: ۱۵۸/ أبواب الماء المطلق ب ۹ ح ۱.

(۲) المتقدمتان فى ص ۱۵۷.

أو المطروح فى أرض المسلمين إذا لم يكن عليه أثر الاستعمال (۱) محكوم بعدم التذكيه، و لا تجوز الصلاه فيه.

الكافر أو المطروح فى بلاد الكفر إذا كان مصنوعاً فى بلاد الإسلام محكوم بالتذكيه، لكشفه عن جريان يد المسلم قبل الوصول إلى يد الكافر، كما أنّ المأخوذ من مجهول الحال فى غير سوق المسلمين إنّما يحكم عليه بعدم التذكيه إذا لم يكن مصنوعاً فى بلاد الإسلام. فإطلاق القول بعدم التذكيه فى هذه الموارد فى غير محلّه.

(۱) تقدّم الكلام حول مستند هذا التقييد و أنه روايه إسماعيل بن عيسى الوارده فى الشراء من أسواق الجبل «۱» و عرفت النقاش فيها سنداً لضعفه، و دلاله لعدم وضوح كونها من أسواق المسلمين، بل لعلّ فيها ما يشهد بخلاف ذلك. و على أى حال فلا يمكن الاعتماد عليها. فالتقييد المزبور لا أساس له،

بل يكفى كونه فى يـد المسـلم أو مطروحاً فى بلاد المسـلمين و إن كان عارياً عن أثر الاسـتعمال، لإطلاقات نصوص السوق بعد أن عرفت أنّ السوق لا خصوصـيه له، و إنّما هو أماره على إسـلام من يؤخـذ منه، بل عرفت أنّ الأخـذ أيضاً لا خصوصـيه له، بل مجرد الاستيلاء على ما جرت عليه يد محكومه بالإسـلام لغلبه المسلمين فى البلد كافٍ و إن كان المأخوذ منه مجهول الحال، فلو جـاءت هرّه و فى فمهـا لحم حكم بتـذكيته و إن لم يعلم إسـلام اليـد التى اختلسـته الهرّه منها فضـلًا عن اسـتعمالها، بعـد أن كان الغالب فى الأرض هم المسلمين.

نعم، المـأخوذ من يـد الكـافر فى سوق المسـلمين أو من مجهول الحـال فى سوق الكفـار محكوم بعـدم التـذكيه، لمـا عرفت من انصـراف نصوص السوق إلى خصوص سوق المسـلمين، و أنّه إنّما يكون أماره مع الشك لا مع القطع بكفر اليـد كما هو واضـح جدّاً.

---

(۱) فى ص ۱۵۹.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۶۴

بل و كذا المأخوذ من يد المسلم إذا علم أنّه أخذه من يد الكافر (۱) مع عدم مبالاته بكونه من ميته أو مذكى.

---

(۱) قد يقال بمشـموليه هذه الصوره لإطلاقات نصوص السوق، نظراً إلى كثره الكفره الذين يتعاملون مع المسلمين، و لا سيما إذا ألحقنا بهم الخوارج و النواصب و الغلاه، لتداول ذبحهم للحيوانات و أكلهم لها و بيع جلودها، فلا موجب لتقييد يد المسلم بعدم السبق بيد الكافر، بل المتبع إطلاقات الأدله.

و يظهر من المتن التفصيل بين المسلم المبالى بأحكام الدين و الملتزم بها فتكون يده حينئذ أماره على التذكيه، و بين غير المبالى فلا أماريه لها.

أقول: أمّا ما ذكره فى غير المبالى فجيّد، إذ المستفاد

من النصوص الناهيه عن السؤال عن المأخوذ من سوق المسلمين اختصاص الحكم بصوره الجهل بالحال و احتمال اتصاف الحيوان بالتذكيه، بحيث لو سألنا صاحب اليد لما ظهر لنا غالباً خلاف ما احتملناه، و من ثم نهينا عن تكلّف المسأله و التضييق على النفس بكثره الأسئله كما صنعه الخوارج، فلا تشمل ما كان معلوم الحال لكونه محكوماً بعدم التذكيه من أول الأمر و قبل انتقاله إلى المسلم من أجل كونه تحت يد الكافر.

و بالجمله: لا تنفع يد المسلم المسبوقه قبل ساعه مثلًا بيد الكافر المحكومه آن ذاک بعدم التذکيه، فإنّ ذلک بمنزله ما لو أخذه من الكافر ابتداء و مباشره من دون توسيط يد المسلم، فلا ينبغى الشک فى خروج هذه الصوره عن منصرف الإطلاقات. و منه يعلم فساد ما أُفيد آنفاً من التمسک بها.

و أمّا ما ذكره فى المبالى بالدين و الثقه الملتزم بأحكامه فإن كان تعريضه للبيع بمثابه إخباره عن التذكيه صحّ، لحجيّه خبر الثقه فى الموضوعات، و أمّا لو لم يكن كذلک و لو لاحتمال أنّه نسى شراءه من الكافر أو لم يكن ملتفتاً إلى كفره و نحن نعلم به فلا وجه حينئذ للحكم بالتذكيه، لما عرفت من أنّ نصوص

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۶۵

....

أماريّه يد المسلم قاصره الشمول للمسبوقه بيد الكافر. فالتفصيل بين المبالى و غيره لا يستقيم على إطلاقه.

تنبيه: لو كان نصف الحيوان بيد المسلم و نصفه الآخر فى يد الكافر فمقتضى اليد الأُولى تذكيه ما فى تحتها، كما أنّ مقتضى الثانيه عدم التذكيه، و لكنّا نعلم وجداناً باتحاد حكم النصفين و الملازمه بينهما واقعاً، لعدم تحمّل الحيوان الواحد لحكمين متضادين، فأمّا أنّه مذكى كلّه، أو غير مذكى كلّه

أيضاً، فلا يحتمل التفكيك فى الحكم الواقعى.

و هل يمكن ذلك فى الحكم الظاهرى أو انّه لا بدّ من الحكم عليهما معاً بالتذكيه أو بعدمها؟

لا شبهه أنّ يد المسلم أماره التذكيه، و بناء على المشهور من حجيه مثبتات الأمارات تدلّ بالالتزام على تذكيه النصف الآخر أيضاً.

و أمّا يد الكافر فان قلنا بأنّها أماره على عدم التذكيه كما مال إليه فى الجواهر «۱» فتدلّ طبعاً بالالتزام على عدم تذكيه النصف الآخر، فيتعارض المدلول المطابقى لكلّ منهما مع المدلول الالتزامى للآخر، و المرجع بعد التساقط أصاله عدم التذكيه فى النصفين معاً.

و إن أنكرنا ذلك و بنينا على أنّ يد الكافر لا تكون أماره على التذكيه لا أنّها تكون أماره على العدم، فلا جرم تكون يد المسلم سليمه عن المعارض، فيعمل بمقتضاها من كونها أماره على تذكيه النصفين معاً، أحدهما بالمطابقه و الآخر بالالتزام.

هذا على المشهور من حجيه الأمارات فى لوازمها و العمل بمثبتاتها مطلقاً حتى أنّهم جعلوا ذلك هو الفارق بينها و بين الأُصول العمليه.

و لكنّا ذكرنا فى محلّه «۲» أنّ هذا بالرغم من اشتهاره و انتشاره لا أساس له

---

(۱) الجواهر ۸: ۵۴.

(۲) مصباح الأُصول ۳: ۱۵۱ ۱۵۵.

[مسأله ۱۱: استصحاب جزء من أجزاء الميته فى الصلاه موجب لبطلانها و إن لم يكن ملبوساً]

[۱۲۷۹] مسأله ۱۱: استصحاب جزء من أجزاء الميته فى الصلاه موجب لبطلانها و إن لم يكن ملبوساً (۱).

و ربّ شهره لا أصل لها، فإنّ حجيّه اللوازم تفتقر إلى الدليل، و مجرد الأماريه لا تستوجبها. و من ثم كان الظن بالقبله لدى فقد العلامات حجه و أماره عليها، دون أن يثبت بذلك لازمها من دخول الوقت لو زالت الشمس عن الحاجب الأيمن لدى الوقوف إلى الجهه المظنون كونها قبله.

أجل إنّ طائفه من الأمارات و

هی التی تکون من سنخ الحکایات کخبر الواحد و الإقرار، و خبر الثقه فی الموضوعات و ما شاکلها تکون حجه فی مثبتاتها، لأنّ بناء العقلاء الـذی هو العمـده فی الحجیه کما قام علیها فی المـدلول المطابقی قام علیها فی المـدلول الالتزامی أیضاً بمناط واحد حتی إذا کان المخبر بنفسه جاهلًا بالملازمه، فلو أخبر أنّ زیداً شرب ما فی الکأس و لا یدری ما فیه و نحن نعلم أنّه سمّ قاتل فقد أخبر عن مماته، کما أنّه لو أقرّ بأنّه أوصل السلک الکهربائی بعمرو فقد أقرّ بقتله.

و حیث إنّ أماریه یـد المسـلم لم تکن من هـذا القبیـل فلاـ تکون مثبتاتهـا حجه. إذن فیبقی مـا فی یـد الکافر تحت أصاله عـدم التـذکیه، و نـتیجه ذلـک هـو التفصـیل بین النصـفین فیحکم بتـذکیه مـا فی یـد المسـلم دون غیره. و لاـ مـانع من التفکیـک بین المتلازمین فی الأحکام الظاهریه، فإنّه غیر عزیز فی الفقه کما لا یخفی.

(۱) تقـدّم فی مبحث النجاسات «۱» أنّ الممنوع فی الروایـات إنّمـا هو الصـلاه فی المیته، و هی لمکان الظرفیه تفیـد الاختصاص بـالملبوس، حیث یکون کظرف للمصـلی و لو بالعنـایه فلاـ یشـمل المحمول، کمـا هو الحال فی النهی عن الصـلاه فی الـذهب و الحریر، حیث إنّ الممنوع لبسـهما لا حملهما، و لکن هناک روایه واحده یظهر منها شـمول المنع للمحمول أیضاً، و هی صحیحه عبد اللّه بن جعفر قال:

---

(۱) شرح العروه ۳: ۴۳۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۶۷

[مسأله ۱۲: إذا صلی فی المیته جهلًا لم یجب الإعاده]

[۱۲۸۰] مسأله ۱۲: إذا صـلی فی المیته جهلًا لم یجب الإعاده، نعم مع الالتفات و الشک لا تجوز و لا تجزئ (۱)، و أمّا إذا صلی فیها نسیاناً فان کانت میته ذی النفس أعاد فی

الوقت و خارجه [۱] (۲).

«كتبت إليه، يعنى أبا محمد (عليه السلام): يجوز للرجل أن يصلى و معه فأره المسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكيا» «۱» لظهورها فى أنّ المسئول عنه هو الفأره أعنى الوعاء دون المسك نفسه. و قد دلّت بمقتضى المفهوم على عدم جواز حملها فى الصلاه إذا لم تكن ذكيا. و من ثم فصّلنا ثمه فى الأعيان النجسه بين الميته و غيرها، و عممنا المنع فى الأول للملبوس و المحمول فراجع «۲».

(۱) فصّل (قدس سره) فى الجاهل بين المركب و البسيط.

ففى الأول، أعنى من لم يلتفت إلى جهله إمّا لكونه غافلًا أو لاعتقاده الخلاف ثم انكشف له الخلاف بعد الصلاه صحّت، و لا إعاده عليه فى الوقت فضلًا عن خارجه لحديث لا تعاد، سواء كانت الميته نجسه أم طاهره، فإنّ المانعيه من كلتا الناحيتين مرفوعه بالحديث، مضافاً إلى النصوص الخاصه الناطقه بالعفو عن النجاسه لدى الجهل بها.

و فى الثانى بما أنّ الشرط و هو التذكيه غير محرز، بل محرز العدم بمقتضى أصاله العدم، فلا يجوز للملتفت الدخول فى المشروط قبل إحراز شرطه، بعد وضوح عدم كون مثله مشمولًا للحديث.

(۲) لنجاسه الميته حينئذ، و قد نطقت الروايات ببطلان الصلاه مع نسيان النجاسه، و هى بمثابه التخصيص فى حديث لا تعاد، فلا جرم تجب الإعاده أو القضاء.

---

[۱] هذا إذا كانت الميته مما تتم الصلاه فيه و إلا لم تجب الإعاده حتى فى الوقت.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۳۳/ أبواب لباس المصلى ب ۴۱ ح ۲.

(۲) شرح العروه ۳: ۴۴۱.

و إن كان من ميته ما لا نفس له فلا تجب الإعاده (۱).

[مسأله ۱۳: المشكوك فى كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاه فيه]

[۱۲۸۱] مسأله ۱۳: المشکوک فی کونه من جلد

الحيوان أو من غيره لا مانع من الصلاه فيه (٢).

[الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه]

اشاره

الرابع: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه (٣)، و إن كان مذكى أو حياً، جلداً كان أو غيره، فلا تجوز الصلاه فى جلد غير المأكول، و لا شعره و صوفه، و ريشه، و وبره، و لا فى شى ء من فضلاته،

و كان على الماتن تقييد الحكم بما إذا كانت الميته مما تتم فيه الصلاه. أمّا ما لا تتم فلا تجب الإعاده حتى فى الوقت، لحديث لا تعاد، بعد قصور ما دلّ على البطلان فى ناسى النجاسه عن الشمول للمقام، لاختصاصه بما إذا كانت النجاسه المنسيه فى الثوب و نحوه مما تتم فيه الصلاه.

(١) إذ لا مانعيه حينئذ إلا من ناحيه الميته دون النجاسه، و هى مشموله لحديث لا تعاد.

(٢) لا لأصاله البراءه عن اشتراط تذكيته أو عن مانعيته، بل للأصل الموضوعى الحاكم عليها، و هو أصاله عدم كونه من جلد الحيوان، أمّا بناءً على جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه فواضح، و أمّا بناء على عدمه فلجريانه على سبيل العدم النعتى، فانّ الجلد يتكون قبل ولوج الروح، و بعدئذ يتصف بكونه جلد الحيوان، فنشير إلى هذا الجسم بالذات و نقول إنّه كان موجوداً فى زمان و لم يكن متصفاً بكونه من جلد الحيوان و الآن كما كان فيترتب عليه جواز الصلاه فيه.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ٣٣ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ١٤١٨ ه ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ١٢، ص: ١٦٨

(٣) بلا خلاف فيه و لا إشكال، بل قد تسالم عليه الأصحاب ظاهراً قديماً و حديثاً، مضافاً إلى نقل الإجماع المستفيض فى كلمات غير واحد منهم

و قد دلّت علیه روایات کثیره عمدتها موثقه ابن بکیر قال: «سأل زراره أبا عبد اللّه (علیه السلام) عن الصلاه فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره من

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۶۹

....

الوبر، فأخرج کتاباً زعم أنّه إملاء رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله): إنّ الصلاه فی وبر کلّ شی ء حرام أکله فالصلاه فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و کلّ شی ء منه فاسد، لا تقبل تلک الصلاه حتی یصلّی فی غیره مما أحلّ اللّه أکله إلی أن قال: و إن کان غیر ذلک مما قد نهیت عن أکله و حرم علیک أکله فالصلاه فی کلّ شی ء منه فاسد ذکّاه الذبح أم لم یذکه» «۱» الدالّه بصدرها و ذیلها علی المنع عن الصلاه فی أجزاء ما لا یؤکل لحمه، سواء أذکی بالذبح أم لا.

نعم، ناقش فی الحکم السید صاحب المدارک فذکر أنّ الروایات لا تخلو عن ضعف فی السند أو قصور فی الدلاله، و المسأله محل إشکال «۲». انتهی.

و هذه المناقشه منه (قدس سره) مبنیه علی مسلکه فی حجیّه الأخبار من الاقتصار علی ما کان الراوی إمامیاً عدلًا موثقاً، المعبر عنه بالصحیح الأعلائی. فانّ مثل هذا السند و إن کان موجوداً فی أخبار الباب إلا أنّ الدلاله حینئذ قاصره، للتعبیر ب «ما أُحبّ» کما فی صحیح محمد بن مسلم «۳» غیر الظاهر فی التحریم، و ما کانت الدلاله فیه قویه کأغلب الأخبار لا تشتمل علی مثل هذا السند، فانّ عمدتها روایه ابن بکیر کما عرفت، و هو کإبراهیم بن هاشم الواقع فی السند غیر موصوفین بما ذکر کما لا یخفی.

لکن المبنی فاسد کما قرر فی محلّه «۴»،

بل المناط فى حجيّه الخبر كون الراوى موثوقاً به، سواء كان عـدلًا إمامياً أم لا، و لا شك أنّ ابن بكير من الثقات، و قد تقدّم غير مره أنّ إبراهيم بن هاشم أيضاً كذلک على الأقوى، مع أنّ هذه الروايه تشـتمل على عظيمين من أصحاب الإجماع، و هما الرجل مع ابن أبى

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلى ب ۲ ح ۱.

(۲) المدارک ۳: ۱۶۲.

(۳) الوسائل ۴: ۳۵۵/ أبواب لباس المصلى ب ۷ ح ۱.

(۴) مصباح الأُصول ۲: ۲۰۰.

سواء كـان ملبوساً أو مخلوطاً به أو محمولًا (۱) حتى شـعره واقعه على لبـاسه، بل حتى عرقه و ريقه و إن كان طاهراً ما دام رطباً، بل و يابساً إذا كان له عين.

عمير، فلا ينبغى التشـكيک فى السند. كما أنّها صريحه الدلاله «۱» مضافاً إلى التسالم و الإجماعات المسـتفيض نقلها كما عرفت. فالحكم فى الجمله ينبغى أن يعدّ من المسلمات التى لا غبار عليها.

(۱) إنّما الكلام فى أنّ هـذا الحكم هل يختص بالملبوس أم يعمّ المحمول أيضاً. ظاهر الروايات فى حدّ نفسـها هو الأول، لمكان التعبير بكلمه «فى» التى هى للظرفيه فى مثل قوله: «إنّ الصـلاه فى وبر كلّ شـى ء ...» إلخ المتوقف صدقها على اشـتمال الوبر مثلًا على المصـلى كى يصدق بهذه العنايه وقوع الصلاه فيه، و إلا فلا مصحّح للصدق من دون مراعاه ذلک، فيختصّ بالملبوس، كما مرّ نظير ذلک فى الميته «۲»، لكن المراد بها فى خصوص المقام مطلق المصاحبه و الملابسه دون الظرفيه بخصوصها، بقرينه ذكر البول و الروث فى الموثق، لعدم اشتمالهما على المصلى حتى تصدق الظرفيه فيهما، و لو فرض صحه الإطلاق فيما لو

وقعا على اللباس باعتبار اشتمال اللباس المتنجس بهما على المصلّى فلا يكاد يصح الإطلاق حتى بهذه العنايه فيما لو وقعا على البدن مباشره، مع أنّ الصلاه حينئذ محكومه بالفساد بلا إشكال.

فيظهر من ذلک أنّ الممنوع مطلق المصاحبه كما عرفت فيعمّ المحمول

---

(۱) نعم هى معارضه بروايه قاسم الخياط: «ما أكل الورق و الشجر فلا بأس بأن يصلى فيه، و ما أكل الميته فلا تصلّ فيه» [الوسائل ۴: ۳۵۴/ أبواب لباس المصلى ب ۶ ح ۲]، بالعموم من وجه كما أشار إليه المحقق النائينى (قدس سره) فى رسالته الصلاه فى المشكوک: ۴۵ فتتعارضان فى مثل المسوخ التى تأكل الورق و لا يؤكل لحمها.

و لكنّه مضافاً إلى ضعف سند الروايه فلا تنهض للمقاومه أنّ دلالتها بالإطلاق، و دلاله الموثقه بالعموم الوضعى، و هو مقدّم عليه.

(۲) فى ص ۱۶۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۷۱

....

أيضاً، بل حتى السقطات من الشعر أو الوبر الواقعه على اللباس أو البدن.

و يؤيده روايه إبراهيم بن محمد الهمدانى قال: «كتبت إليه: يسقط على ثوبى الوبر و الشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقيه و لا ضروره، فكتب: لا تجوز الصلاه فيه» «۱».

لكن الروايه لمكان الضعف غير صالحه للاستدلال، لعدم ثبوت وثاقه إبراهيم، غير أنّه حج أربعين سنه و كان وكيلًا للناحيه المقدسه، و شى ء منهما لا يقتضيان الوثاقه. أمّا الأوّل فظاهر، و كذا الثانى، إذ مجرد الوكاله فى الأموال لا تستدعى إلا الأمانه و عدم الخيانه فيها، و هى لا تستلزم الوثاقه فى مقام الحكايه، التى هى مناط حجيه الروايه، فإنّ بين الأمرين عموماً من وجه.

نعم، روى الكشى بسنده عن الدينورى قال: كنت أنا و أحمد بن أبى عبد اللّٰه بالعسكر فورد

علینا رسول من الرجل فقال: الغائب العلیل ثقه، و أیوب بن نوح و إبراهیم بن محمد الهمدانی و أحمد بن حمزه و أحمد بن إسحاق ثقات جمیعاً «۲».

و هذه الروایه لو ثبتت فنعم التوثیق، لکنها فی نفسها ضعیفه السند، کروایه الشیخ الطوسی لها فی الغیبه «۳»، و العلامه فی الخلاصه «۴»، فلا یعبأ بها لضعف الطریق فی الجمیع، هذا.

مضافاً إلی أنّ فی السند عمر بن علی بن عمر بن یزید، و هو أیضاً غیر ثابت الوثاقه.

و قد یقال: إنّ فی عدم استثناء القمیین روایته من کتاب نوادر الحکمه مع روایه محمد بن أحمد بن یحیی عنه نوع شهاده علی الوثاقه. و هذه الدعوی قد

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۴۶/ أبواب لباس المصلی ب ۲ ح ۴.

(۲) رجال الکشی: ۵۵۷/ ۱۰۵۳ [و فیه (الرازی) بدل: الدینوری].

(۳) الغیبه: ۴۱۷/ ۳۹۵ [و لم ینقل صدر جوابه (علیه السلام)].

(۴) الخلاصه: ۵۲/ ۲۳.

....

تکرّر ذکرها فی کلمات الوحید البهبهانی و قد أخذها منه جمع ممّن تأخّر عنه فذکر أنّ ابن الولید شیخ القمیین مع اعترافه بجلاله محمد بن أحمد بن یحیی الأشعری لا یعمل بجمیع روایاته لنقله عن الضعاف کثیراً، فاستثنی عده ممّن یروی عنهم یبلغ عددهم خمساً و عشرین راویاً فلم یعتمد علی روایاته عنهم و قد وافقه القمیون علی ذلک إلا فی استثناء محمد بن عیسی العبیدی الذی وقع الکلام فیه من بعضهم.

و کیف کان، فقد ذکر البهبهانی أنّ فی اقتصار ابن الولید فی الاستثناء علی جماعه مخصوصین نوع شهاده علی توثیق غیرهم ممّن یروی محمد بن أحمد بن یحیی عنهم، و حیث إنّ من جملتهم هذا الرجل أعنی عمر بن علی بن عمر

فيشمله التوثيق «۱».

لكن هذه الدعوى كما ترى ظاهره الضعف، ضروره أنّ ابن الوليد إنّما ذكر أنّه لا يعمل من روايات الأشعرى ما يرويه عن هؤلاء الجماعه لثبوت ضعفهم لديه، و أمّا غيرهم ممن يروى عنهم فغير ثابت الضعف، و لذا لم يستثنهم، لا أنّهم موثقون. و كم فرق بين الأمرين، فليس فى عدم التعرض لاستثناء غيرهم إشعار بالشهاده على وثاقتهم، فضلًا عن الدلاله كما لا يخفى، فتدبر.

و كيف ما كان، فهذه الروايه لمكان الضعف غير صالحه للاستدلال، و إنّما ذكرناها تأييداً.

و المتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ الأقوى ما عليه المشهور من المنع عن الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل مطلقاً، من دون فرق بين الملبوس و المحمول و الشعرات الساقطه على اللباس، عملًا بإطلاق الموثق كما عرفت.

و منه يظهر ضعف التفصيل بين الملبوس و غيره كما عن جماعه، فخصوا المنع بالأوّل جموداً على ما هو المنسبق من كلمه «فى» الوارده فى الموثق، الظاهره فى

---

(۱) حاشيه المدارك: ۱۳۷.

....

الظرفيه المستدعيه لكون المدخول مما يشتمل على المصلّى و لو بعضه، فيختص باللباس، لعدم الاشتمال فى غيره. كضعف التفصيل الآخر بين المحمول و غيره بإلحاق الشعرات الواقعه على اللباس بالملبوس، بدعوى الاقتصار على الظرفيه المستفاده من الموثق مع الالتزام بالتوسعه فيها بقرينه ذكر الروث و البول، فانّ صدق الظرفيه بلحاظهما مستقلا و إن كان ممتنعاً لكنّها صادقه على اللباس المتلوث بهما، فيصدق حينئذ أنّه صلّى فى البول أو الروث بنحو من التوسعه فى مفهوم الظرفيه.

و فيه: أنّا لا نرى فرقاً فى شمول إطلاق الموثق بين البول أو الروث الواقعين على اللباس أو على البدن، و لا نحتمل الفرق بين الصورتين لا

ثبوتاً و لا إثباتاً كما لا يخفى. فلا ينبغى التأمّل فى أنّهما كالمحمول مندرج تحت الإطلاق، و لازمه حمل الموثق على إراده مطلق الملابسه و المصاحبه دون الظرفيه، لا الخاصه و لا الموسعه كما عرفت.

و قد يقال بامتناع الحمل على مطلق المصاحبه، و إلا لزم المنع عن الصلاه فى محل أجزاء ما لا يؤكل لحمه مثل المخازن و السفن الحامله لها أو فى المكان المفروش بها، لصدق المصاحبه حينئذ قطعاً، مع أنّه كما ترى لا يمكن الالتزام به.

و جوابه ظاهر، إذ المراد من المصاحبه بمقتضى مناسبه الحكم و الموضوع ملاحظه المعيّه و الاقتران بين الصلاه بما هى صلاه مع أجزاء ما لا يؤكل، و أمّا سائر الملابسات و المقارنات الملحوظه بالإضافه إلى المصلى من المكان و الفضاء و نحوهما فهى أجنبيه عن هذه المصاحبه المستفاده من الموثّق. فالمراد مصاحبه خاصه كما لا يخفى.

نعم، قد يعارض إطلاق الموثق بصحيحه محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبى محمد (عليه السلام) أسأله: هل يصلى فى قلنسوه عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّه حرير محض، أو تكّه من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحلّ الصلاه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٧٤

....

فى الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكيا حلّت الصلاه فيه إن شاء اللّه» «١».

لكن الأخذ بظاهر الصحيح مشكل جدّاً، لعدم خلوّه عن الاضطراب و التشويش، لأنّه إن أُريد من الذكى المقيّد به الوبر هو الطاهر فى مقابل النجس فلا ريب فى عدم اعتبار الطهاره فيما لا تتم به الصلاه كالقلنسوه المفروضه فى السؤال و نحوها، للنصوص الكثيره الداله على العفو عنها حينئذ كما تقدّمت فى محلّها «٢».

و إن أُريد به ما يقابل الميته فمن الواضح

جواز الصلاه فی أجزائها التی لا تحلها الحیاه کالوبر و نحوه کما نطق به النص علی ما مرّ «۳». فعلی التقدیرین یصبح التقیید لغواً لا محصّل له. فهذان الاحتمالان ساقطان.

نعم، هناک احتمالان آخران لا مناص من حمل الصحیح علی أحدهما.

الأول: الحمل علی التقیه لاستقرار المذهب الحنبلی و الشافعی اللذین کانا هما المتعارف من مذاهب العامه فی زمن صدور هذه الصحیحه علی جواز الصلاه فی أجزاء ما لا یؤکل لحمه مع التذکیه کما نص علیه فی الجواهر «۴».

و یؤیده تذییل الصحیح بقوله (علیه السلام): «إن شاء اللّه» فانّ فیه نوع إشعار بالتقیه کما لا یخفی.

و یؤیده أیضاً قوله فی روایه إبراهیم الهمدانی المتقدمه «۵»: «من غیر تقیه و لا ضروره» المشعر باقتضاء التقیه ذلک.

الثانی: أن یراد بالذکی ما ذکی بالحدید و کان محلّل الأکل کما فسّر بذلک فی

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۷۷/ أبواب لباس المصلی ب ۱۴ ح ۴.

(۲) شرح العروه ۳: ۴۲۸.

(۳) فی ص ۱۶۱.

(۴) الجواهر ۸: ۸۵.

(۵) فی ص ۱۷۱.

و لا فرق فی الحیوان بین کونه ذا نفس أو لا کالسمک الحرام أکله (۱).

روایه علی بن أبی حمزه المتقدمه «۱». و هذا الاحتمال و إن کان بعیداً فی حدّ نفسه و مخالفاً لظهور الصحیح، لکن لا مانع من الالتزام به فی مقام الجمع، بل هو المتعیّن لو لم یحمل الصحیح علی التقیه بعد ما عرفت من تزییف الاحتمالین الأولین.

و لا یرد علیه بتوقّفه علی کون الأرانب قسمین محلّل الأکل و محرّمه، و لیس کذلک کما قیل لابتناء الإیراد علی کون المقید ب «الذکی» فی الصحیح خصوص وبر الأرانب، و لا ملزم له، بل المقیّد مطلق الوبر، سواء کان

من الأرانب أم غيرها كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد عرفت أنّ الأقرب هو الاحتمال السابق أعنى الحمل على التقيه فلا تعارض بينه و بين الموثق.

فتحصّل: أنّ مقتضى إطلاق الموثق السليم عن المعارض لزوم الاجتناب فى الصلاه عن كلّ جزء من أجزاء غير المأكول لبساً أو حملًا حتى الشعره الواقعه على اللباس أو البدن، بل حتى العرق أو الريق و إن كان طاهراً، بل و إن كان يابساً إذا بقى له عين حينئذ. و أمّا اليابس الذى لا عين له فلا بأس به لانتفاء الموضوع كما هو واضح.

(۱) كما هو المشهور، لإطلاق النصوص. و ربما يناقش فيه بأنّ العمده منها هو الموثق كما مرّ، و صدره و إن كان مطلقاً يشمل ذات النفس و غيرها، لكن ذيله مختص بذى النفس، لقوله (عليه السلام): «ذكّاه الذبح أو لم يذكه» إذ من المعلوم اختصاص الذبح به دون ما لا نفس له، فيحمل الصدر عليه بقرينه الذيل.

و يندفع: بأنّ الصدر روايه مستقله حكاها الصادق (عليه السلام) عن النبى

---

(۱) [بل الآتيه فى ص ۲۲۳].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۷۶

[مسأله ۱۴: لا بأس بالشمع و العسل و الحرير الممتزج]

[۱۲۸۲] مسأله ۱۴: لا بأس بالشمع و العسل و الحرير الممتزج و دم البق و القمل و البرغوث (۱) و نحوها من فضلات أمثال هذه الحيوانات مما لا لحم لها.

(صلى اللّه عليه و آله) بإخراج كتاب زعم أنّه إملاء رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) و الذيل من إنشاء الصادق (عليه السلام) بنفسه. فالموثّق ينحل إلى روايتين مستقلتين: إحداهما عن النبى (صلى اللّه عليه و آله) و الأُخرى عن الصادق (عليه السلام) لا ربط بينهما سوى مجرد الجمع بينهما فى مجلس واحد فليس ذلك من احتفاف الكلام

بما يصلح للقرينيه بعد عدم صدورهما من متكلم واحد، بل الاولى منهما قد صدرت عن النبى (صلى اللّه عليه و آله) فى زمانه، و قد انعقد لها الظهور الكلامى من دون احتفافه بما يصادم ظهوره فى الإطلاق. فتذييلها بالروايه الثانيه فى مقام الجمع بينهما لدى الحكايه لا يخلّ بهذا الظهور، و ليس بينهما تنافٍ كى تحمل إحداهما على الأُخرى عملًا بصناعه الإطلاق و التقييد.

و عليه فالروايه الثانيه الصادره عن الصادق أعنى الذيل و إن كانت قاصره عن إفاده الإطلاق لما ذكر، لكن الأُولى الصادره عن النبى الأكرم (صلى اللّه عليه و آله) أعنى الصدر غير قاصره عن إفادته، فيتمسك بها.

(۱) الوجه فى ذلک كلّه و نحوها من فضلات الحيوانات التى لا لحم لها أُمور:

أحدها: الإجماع و التسالم عليه.

الثانى: قيام السيره القطعيه على عدم الاجتناب عن هذه الأُمور، بل عن نفس تلك الحيوانات فى الصلاه كما هو ظاهر.

الثالث: قصور المقتضى للمنع، فانّ العمده من روايات الباب هو الموثق «۱» و لا إطلاق له بالإضافه إلى ما لا لحم له من الحيوانات، فإنّه ينحلّ إلى روايتين كما عرفت آنفاً، و شى ء منهما لا إطلاق له. أمّا الذيل فظاهر، للتقييد فيه

---

(۱) أى موثق ابن بكير المتقدم فى ص ۱۶۸.

و كذا الصدف (۱) لعدم معلوميه كونه جزءاً من الحيوان، و على تقديره لم يعلم كونه ذا لحم، و أمّا اللؤلؤ فلا إشكال فيه أصلًا، لعدم كونه جزءاً من الحيوان.

باللحم، و أمّا الصدر فهو و إن لم يتقيّد به، بل الموضوع فيه ما حرّم أكله الشامل لما لا لحم له أيضاً، لكنّه منصرف قطعاً إلى الحيوان الذى له لحم قابل للأكل فما لا

لحم له الذی یکون أکله ببلعه کالبق و نحوه منصرف عن النصّ جزماً کما هو ظاهر جدّاً.

و یؤیـده روایه الحلبی قال: «سألت أبا عبـد اللّه (علیه السـلام) عن دم البراغیث یکون فی الثوب هل یمنعه ذلک من الصـلاه فیه؟ قال: لا، و إن کثر» «۱» لکنّها ضعیفه السند و إن عبّر عنها بالصحیحه فی بعض الکلمات لمکان ابن سنان الذی هو محمد بن سنان بقرینه الراوی و المروی عنه کما لا یخفی.

نعم، هنـاک روایه أُخری لاـ بـأس بالاسـتدلال بها و هی موثقه عبـد اللّه بن أبی یعفور قال «قلت لأبی عبـد اللّه (علیه السـلام): ما تقول فی دم البراغیث؟ قـال: لیس به بـأس، قلت: إنه یکثر و یتفاحش، قال: و إن کثر» «۲» فانّ المراد السؤال عن حکم ذلک فی الصـلاه و إن لم یصـرح بها و لذا سأل ثانیاً أنّه یکثر و یتفاحش، لتخیّله اختصاص العفو بمقدار الدرهم مثلًا کما فی سائر الدماء و إلا فلو أراد السؤال عن حکمه فی نفسه کان السؤال الثانی لغواً، لوضوح عدم الفرق فی نجاسه الشی ء بین قلیله و کثیره.

و علی الجمله: فالمقتضی للمنع فی نفسه قاصر أوّلًا، و علی تقدیر ثبوته فالمانع موجود کما عرفت.

(۱) إذ لم یثبت أولًا أنّ ما یتکوّن فیه حیوان کی یکون الصدف جزءاً منه

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۳۱/ أبواب النجاسات ب ۲۰ ح ۷.

(۲) الوسائل ۳: ۴۳۵/ أبواب النجاسات ب ۲۳ ح ۱. [الظاهر کونها صحیحه اصطلاحاً فلاحظ].

[مسأله ۱۵: لا بأس بفضلات الإنسان]

[۱۲۸۳] مسأله ۱۵: لا بأس بفضـلات الإنسان، و لو لغیره کعرقه، و وسـخه و شعره، و ریقه، و لبنه (۱) فعلی هذا لا مانع فی الشعر الموصول بالشعر،

سواء كان من الرجل أو المرأه، نعم لو اتخذ لباساً من شعر الإنسان فيه إشكال [١] سواء كان ساتراً أو غيره، بل المنع قوى خصوصاً الساتر.

أم أنّه ليس بحيوان رأساً، بل هو جسم نامٍ على هذه الكيفيه الخاصه.

و على تقديره فهل إنّ الصدف جزء منه أو إنّه ظرف و وعاء لتكوّن الحيوان فيه.

و على تقديره أيضاً فهل هو ذو لحم أو أنّه جلد أو قشر محض، كبعض الحيوانات التى لا لحم لها. و التشكيك فى كلّ من هذه النواحى كافٍ فى عدم ثبوت المنع و الرجوع إلى البراءه كما هو ظاهر.

و صحيح على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن (عليه السلام): «سألته عن اللحم الذى يكون فى أصداف البحر و الفرات أ يؤكل؟ قال (عليه السلام): ذلك لحم الضفادع لا يحلّ أكله» «١» غير ظاهر فى ثبوت اللحم لهذا الحيوان، لجواز أن يكون المراد أنّ هذا لحم الضفدع و قد دخل فى الصدف غذاء لهذا الحيوان لا أنّه لحمه و هو غذاء الضفدع، فلا يخلو الصحيح عن الإجمال.

و أمّا اللؤلؤ فالأمر فيه أظهر، إذ لم يثبت كونه جزءاً من الحيوان أصلًا و لعلّه من قطرات المطر تبدلت عند وقوعها على الصدف لؤلؤاً، كما أُشير إلى ذلك فى بعض الإشعار الفارسيه فلاحظ. و قد قامت السيره القطعيه على جواز لبسه فى الصلاه.

(١) لقيام السيره على عدم الاجتناب عن هذه الأُمور فى الصلاه، من غير فرق بين كونها من نفس المصلّى أو من غيره، بل إنّ بعضها كالظفر و السن

---

[١] و الأظهر الجواز بلا فرق بين الساتر و غيره.

---

(١) الوسائل ٢۴: ١۴۶/ أبواب الأطعمه المحرمه ب ١۶ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ١٧٩

....

و إرضاع

المرأه طفلها فی الصلاه منصوص بالخصوص، و هل یحکم بالجواز فی غیر مورد السیره و النصّ کما لو اتخذ لباساً من شعر الإنسان أو لا؟ استشکل فیه فی المتن، من غیر فرق بین کونه ساتراً أم غیره، بل ذکر (قدس سره) أنّ المنع قوی خصوصاً فی الساتر.

و مبنی الإشکال هو أنّ الموثّق الذی هو العمده فی المقام هل یعمّ أجزاء کلّ ما لا یؤکل لحمه حتی الإنسان، أو یختص بالحیوان غیر الإنسان؟ فعلی الأوّل یقتصر فی التخصیص علی المقدار المتیقن الذی قام علیه الدلیل من السیره أو النص، و یرجع فیما عدا ذلک إلی العام المقتضی للمنع، و حیث إنّ اللباس المتخذ من شعر الإنسان لم یرد فیه نص بالخصوص و لم یکن مورداً للسیره کی یثبت التخصیص بالنسبه إلیه زائداً علی المقدار المعلوم فهو مشمول للعموم، و مقتضاه بطلان الصلاه فیه.

و علی الثانی فحیث إنّ المقتضی للمنع قاصر فی حد نفسه لعدم ثبوت العموم بالنسبه إلیه فالمرجع حینئذ عند الشک أصاله البراءه.

و کأن الماتن (قدس سره) اختار الأوّل، و لأجله بنی علی عدم الجواز. لکنّ الأظهر هو الثانی، لقصور المقتضی و عدم ثبوت الإطلاق فی الموثق، لانصراف عنوان ما لا یؤکل عن الإنسان جزماً، إذ المنسبق منه إلی الذهن عرفاً ما یکون لحمه متعارف الأکل غایته قد یکون محلّلا و أُخری محرّماً، و لیس الإنسان من هذا القبیل بالضروره.

و إن شئت فقل: عنوان ما لا یؤکل یتضمن النهی عن الأکل، فیستدعی أن یکون هناک آکل و مأکول، و المخاطب بالنهی إنّما هو الإنسان، فهو الآکل و هو الطرف للإضافه، فیکون الطرف الآخر أعنی المأکول غیره من بقیه الحیوانات.

و بالجمله: لا ینبغی التشکیک فی انصراف

هذا العنوان عن الإنسان فالمقتضى للمنع قاصر فى حدّ نفسه. فالأقوى جواز الصلاه فى الثوب المنسوج

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۸۰

[مسأله ۱۶: لا فرق فى المنع بين أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه]

[۱۲۸۴] مسأله ۱۶: لا ـ فرق فى المنع بين أن يكون ملبوساً أو جزءاً منه، أو واقعاً عليه أو كـان فى جيبه، بل و لو فى حُقه هى فى جيبه (۱).

[مسأله ۱۷: يستثنى مما لا يؤكل الخز الخالص]

[۱۲۸۵] مسأله ۱۷: يستثنى مما لا يؤكل الخز الخالص (۲)

من شعر الإنسان، لأصاله البراءه عن المانعيه و إن كان الأحوط تركه.

(۱) تقدّم الكلام حول هذه المسأله قريباً، و معه لا حاجه إلى الإعاده فلاحظ «۱».

(۲) يقع الكلام تاره فى الوبر المتخذ من ذلك الحيوان، و أُخرى فى الجلد فهنا مقامان:

أمّا المقام الأول: فلا إشكال كما لا خلاف فى استثناء الوبر، بل هو مورد للإجماع و الاتفاق كما نصّ عليه فى غير واحده من الكلمات. و النصوص الوارده فى المقام كثيره، إلا ـ أنّ جمله منها غير صالحه للاستدلال و إن استدلّ بها و هى الحاكيه لفعل المعصوم (عليه السلام) من لبسه الخز أو الصلاه فيه و نحو ذلك، و هى كثيره كصحيح الجعفرى أنّه قال: «رأيت الرضا (عليه السلام) يصلّى فى جبّه خزّ» «۲»، و على بن مهزيار «۳» و زراره «۴» و البزنطى «۵» و غيرها.

و الوجه فى ذلك: أنّ الخز يطلق لغه على معانى أربعه: الحرير الخالص و المشوب بغيره من صوف و نحوه، و الثوب المتخذ من وبر الحيوان المسمّى بالخز، و نفس ذلك الحيوان.

أمّا المعنى الأوّل و الأخير فغير مرادين من هذه الأخبار جزماً كما هو ظاهر فيدور الأمر بين الاحتمالين المتوسطين. و مبنى الاستدلال هو الثانى منهما، و إلا فعلى الأول أعنى إراده الحرير المشوب بغيره تكون الروايات أجنبيه عن

---

(۱) فى ص ۱۷۰.

(۲) الوسائل ۴: ۳۵۹/ أبواب لباس المصلى ب ۸ ح ۱، ۲، ۳.

(٣) الوسائل ٤: ٣٥٩/ أبواب لباس

المصلی ب ۸ ح ۱، ۲، ۳.

(۴) الوسائل ۴: ۳۵۹/ أبواب لباس المصلی ب ۸ ح ۱، ۲، ۳.

(۵) الوسائل ۴: ۳۶۴/ أبواب لباس المصلی ب ۱۰ ح ۵.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۸۱

....

المقام کلّیه، و لا قرینه علی التعیین. کما لا یحتمل فیها الإطلاق، فإنّها قضیه شخصیه خارجیه، و لا لسان للفعل کی یستظهر منه الحال.

و بالجمله: الروایات المزبوره فی حدّ نفسها قابله لإراده کلّ من المعنیین لاستعمال الخز فی الحریر المشوب حتی فی لسان الأخبار کما فی صحیح أبی داود ابن یوسف بن إبراهیم قال: «دخلت علی أبی عبد اللّه (علیه السلام) و علیَّ عباء خز و بطانته خز و طیلسان خز مرتفع، فقلت: إن علیَّ ثوباً أکره لبسه، فقال: و ما هو؟ قلت: طیلسانی هذا، قال: و ما بال الطیلسان؟ قلت: هو خز، قال: و ما بال الخز؟ قلت: سداه إبریسم ...» إلخ «۱» فقد أُطلق الخز علی ما سداه الإبریسم، فلعلّ المراد به فی هذه الروایات هو ذلک أیضاً، و حیث لا قرینه علی التعیین فتصبح مجمله فتسقط عن الاستدلال.

و هناک روایات اخری لا بأس بدلالتها، لکنها ضعیفه السند، کمرفوعه أیوب بن نوح «۲» و غیرها، أغمضنا عن ذکرها.

و العمده فی المقام روایات ثلاث معتبره سنداً و دلاله.

إحداها: موثقه معمر بن خلاد قال: «سألت أبا الحسن الرضا (علیه السلام) عن الصلاه فی الخز، فقال: صلّ فیه» «۳» فانّ الخز هنا لا یحتمل أن یراد به الحریر المحض کما هو ظاهر، کما لا یحتمل إراده نفس الحیوان، إذ لا معنی للصلاه فیه، فلا یقال: سألت عن الصلاه فی الشاه مثلًا. فیدور الأمر بین أن یراد به الثوب المتخذ من وبر الخز

أو الحرير المشوب بغيره من صوف و نحوه و مقتضـى الإطلاق و ترک الاستفصال جواز الصلاه فی کلّ منهما، و إلا فلو جاز فی أحـدهما دون الآخر لزم التنبیه و اسـتفصال المراد من اللفظ المشترک، و لما ساغ إلقاء الحکم علی سبیل الإطلاق من دون قرینه علی التعیین، فحیث لم

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۶۳/ أبواب لباس المصلی ب ۱۰ ح ۲.

(۲) الوسائل ۴: ۳۶۱/ أبواب لباس المصلی ب ۹ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۳۶۰/ أبواب لباس المصلی ب ۸ ح ۵.

....

یستفصل (علیه السلام) یعلم جواز الصلاه فی الوبر کالحریر المشوب، و هو المطلوب.

الثـانیه: صـحیحه الحلبی قال: «سألت عن لبس الخز، فقال: لا بأس به، إنّ علی بن الحسـین (علیه السـلام) کان یلبس الکساء الخز فی الشـتاء، فاذا جاء الصیف باعه و تصدّق بثمنه، و کان یقول: إنی لأستحیی من ربّی أن آکل ثمن ثوب قد عبدت اللّه فیه» «۱». و التقریب کما تقـدّم، و یسـتفاد شـمول الحکم للصـلاه من قوله (علیه السـلام) فی الـذیل: «قد عبدت اللّه فیه» لظهور العباده فیها کما لا یخفی.

و تزیـد هـذه الصـحیحه علی مـا مرّ أنّ الظاهر منها إراده الوبر من الخز دون الحریر المشوب، للتصـریح فیها بأنّ علی بن الحسـین (علیه السـلام) کان یلبسه فی الشـتاء، و هو (علیه السـلام) کان رجلًا صرداً کما نص علیه فی بعض الأخبار «۲» و لا ریب أنّ الخز أدفأ من الحریر المشوب بـالصوف، لأـن الحریر بارد. فیظهر من ذلک أنّه (علیه السـلام) کان یلبس وبر الخز، فیکون ذلک قرینه علی أن المراد من الخز المذکور فی السؤال هو ذلک.

الثالثه: صحیحه سعد بن سعد عن الرضا (علیه

السلام) قال: «سألته عن جلود الخز؟ فقال: هُوَذا نحن نلبس، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك، قال: إذا حلّ وبره حلّ جلده» «۳». و المراد بأحمد بن محمد المذكور فى السند و إن أمكن أن يكون هو أحمد بن محمد بن عيسى، لكن المراد به هو أحمد بن محمد بن خالد أعنى ابن البرقى كما نصّ عليه فى الكافى، و إن كان الأنسب أن يذكر السند حينئذ هكذا: عن أحمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن سعد.

و كيف كان، فلا ريب أنّ الروايه صحيحه السند كما أنّها قويه الدلاله أيضاً،

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۶۶/ أبواب لباس المصلى ب ۱۰ ح ۱۳.

(۲) كروايه أبى بصير المتقدمه فى ص ۱۵۹.

(۳) الوسائل ۴: ۳۶۶/ أبواب لباس المصلى ب ۱۰ ح ۱۴، الكافى ۶: ۴۵۲/ ۷.

....

لظهور قوله (عليه السلام): «هوذا نحن نلبس» فى استمرار اللبس حتى فى حال الصلاه بمقتضى الإطلاق، سيما لو كان «هوذا» كلمه واحده بمعنى الاتصال و الاستمرار كما قيل، المعبر عنه بالفارسيه ب (همين) كما فى الجواهر «۱». فإن الأمر حينئذ أظهر، و على أى حال فهى صريحه فى حليه الوبر بالتقريب الذى سنذكره فى الجلد.

و أما المقام الثانى: أعنى الصلاه فى جلد الخز ففيه خلاف، و لعلّ المشهور هو الجواز. و يستدل له بعده من الروايات:

الأُولى: موثقه معمر بن خلاد المتقدمه، بدعوى أنّ الخز المذكور فيها بعد امتناع حمله على نفس الحيوان يراد به أجزاؤه، و مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الوبر و الجلد، و إلا وجب التنبيه و التعيين.

و يندفع: بأنّه بعد امتناع حمله على نفس الحيوان يتعيّن حمله على الوبر المتخذ منه، الذى هو أحد إطلاقاته و

ممـا يسـتعمل فيه هـذا اللفـظ لغه و عرفـاً، أو على الحرير المشوب كمـا مرّ. و أمّا الجلـد فليس هو من إطلاقاته. فإرادته تفتقر إلى التقدير الذى هو خلاف الأصل لا يصار إليه من غير شاهد.

الثـانيه: روايـه يحيى بـن أبى عمران أنه قـال: «كتبت إلى أبى جعفر الثـانى (عليه السـلام) فى السـنجاب و الفنـک و الخز و قلت: جعلت فداك أُحبّ أن لا تجيبنى بالتقيه فى ذلک، فكتب بخطه إلىّ: صلّ فيها» «۲».

و هـذه الروايه قويه الـدلاله، لأنّ اقتران الخز بغيره من الحيوانـات أعنى السـنجاب و الفنـک يكشف عن أنّ المراد به هو الحيوان أيضـاً، لوحـده السـياق فقوله (عليه السـلام): «صـلّ فيهـا» أى صـلّ فى أجزاء هـذه الحيوانات من الجلـد و الوبر و غيرهما، فيقـدر المضاف لا محاله.

و لا يخفى أنّ قول السائل: «أُحبّ أنْ لا تجيبنى بالتقيه» توقّع فى غير محلّه

---

(۱) الجواهر ۸: ۸۸.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۹/ أبواب لباس المصلى ب ۳ ح ۶.

....

لأنّ المورد إن كان من موارد التقيه فلا يرفع الإمام (عليه السـلام) يـده عنها و لا يخالف وظيفته (عليه السـلام) بهـذا التوقع، و إلا فهو (عليه السلام) يخبر عن الواقع لا محاله من دون أن يتّقى فيه بعد انتفاء مقتضيه، و على التقديرين فهو توقّع مستدرک فتأمّل.

و كيف كان، فالروايه لا بأس بـدلالتها، لكنّها ضـعيفه السـند، لأنّ الصـدوق يرويها عن شـيخه محمـد بن على ماجيلويه «۱» و لم يوثق. و قـد مرّ غير مرّه أنّ مجرد كون الرجل من مشايخ الإجازه لا يقتضـى الوثاقه، كيف و من مشايخ الصدوق الذى يروى عنه مَن لم يُرَ فى خلق اللّه أنصب منه، على حدّ تعبير الصدوق نفسه

(قدس سره) «۲» حتی ذکر أنّه (لعنه اللّه) کان یصلّی علی النبی (صلی اللّه علیه و آله) منفرداً، فکان یقول: اللهم صلّ علی محمد منفرداً. هذا مضافاً إلی أنّ یحیی بن أبی عمران بنفسه أیضاً لم یوثق.

الثالثه: روایه ابن أبی یعفور «۳» فإنّها کالصریحه فی کون المراد هو جلد الخز، فإنّه الذی یحتاج إلی التذکیه التی جعل الإمام (علیه السلام) ذکاته بموته فی ذیل الخبر کسائر الحیتان دون الوبر کما هو ظاهر، فهی صریحه الدلاله. لکنّها ضعیفه السند بعده من المجاهیل کالعلوی و الدیلمی و قریب.

الرابعه: صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سأل أبا عبد اللّه (علیه السلام) رجلٌ و أنا عنده عن جلود الخز، فقال: لیس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداک إنها علاجی أی شغلی أُعالج به أمر المعاش، و فی بعض النسخ: فی بلادی و إنّما هی کلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد اللّه (علیه السلام): إذا خرجت من الماء تعیش خارج الماء؟ فقال الرجل: لا، قال: لیس به بأس» «۴».

---

(۱) راجع الفقیه ۱: ۱۷۰/ ۸۰۴ و ۴ (المشیخه): ۴۴.

(۲) [و هو أبو نصر أحمد بن الحسین الضبی کما ذکره فی عیون أخبار الرضا ۲: ۲۷۹/ ۳].

(۳) الوسائل ۴: ۳۵۹/ أبواب لباس المصلی ب ۸ ح ۴.

(۴) الوسائل ۴: ۳۶۲/ أبواب لباس المصلی ب ۱۰ ح ۱.

....

و یدفعها: قصور الدلاله، إذ لا تعرّض لها لحال الصلاه، و إنّما السؤال عن جواز اللبس و عدمه، فزعم السائل أنّها من المیته فلا یجوز لبسها و الانتفاع بها فأجاب (علیه السلام) بعدم کونها منها، فهی أجنبیه عمّا نحن فیه کما هو ظاهر.

الخامسه: صحیحه سعد بن سعد المتقدّمه «۱»

فی الوبر، و هی العمده فی الاستدلال. و بیانه: أنّ المحتملات فی الصحیحه أمور:

الأول: أن یکون السؤال من جهه احتمال النجاسه الذاتیه للخز، حیث انّها کلاب تخرج من الماء کما عبّر بذلک فی الصحیحه المتقدمه آنفاً و علیه فالنظر فیها إلی الطهاره و النجاسه لا إلی کون الجلد من أجزاء ما لا یؤکل لحمه فتکون أجنبیه عمّا نحن فیه.

و فیه: أن هذا الاحتمال بعید فی حد نفسه لا یمکن حمل الصحیح علیه، إذ کیف یحتمل فی حق السائل أعنی سعد بن سعد و هو من أجلاء أصحاب الرضا (علیه السلام) بل قد أدرک الکاظم (علیه السلام) أن یخفی علیه مثل هذا الحکم أعنی اختصاص النجاسه الذاتیه بالکلب البری دون البحری، سیما و هو یری أنّ الإمام (علیه السلام) قد لبس الوبر کما اعترف به فی الصحیح، فهل یحتمل فی حقّه مع ما هو علیه من الجلاله أن یفرّق فی أجزاء النجس الذاتی بین الوبر و الجلد مع عدم خفائه علی من له أدنی مساس بالفقه.

علی أنّه کان الأنسب حینئذ أن یبدل الإمام (علیه السلام) فی الجواب الحلّیه بالطهاره فیجیب هکذا: إذا طهر وبره طهر جلده، لا إذا حلّ وبره حلّ جلده کما لا یخفی. فهذا الاحتمال ساقط جزماً.

الثانی: أن یکون السؤال عن النجاسه العرضیه من جهه احتمال کونه من المیته، حیث إنّه یرعی فی البرّ و دابه تمشی علی أربع، فلیس هو علی حدّ الحیتان التی تکون ذکاتها بخروجها عن الماء حیّه و الموت خارجه، بل تحتاج

---

(۱) فی ص ۱۸۲.

إلی التذکیه بالذبح، و بدونه تکون من المیته، کما أُشیر إلی ذلک کلّه فی بعض النصوص المتقدمه، فتکون حینئذ

أجنبيه عمّا نحن فيه أيضاً.

و فيه: أنّ هـذا الاحتمال و إن كان قابلًا فى حدّ نفسه و لا يأباه مقام سـعد كما كان يأبى الاحتمال السابق، إلا أنّ ذيل الصـحيح لا يساعـد على ذلک، إذ عليه تصـبح القضـيه الشـرطيه كاذبه، أعنى قوله (عليه السـلام): «إذا حلّ وبره حلّ جلـده» إذ لا ملازمه بين الأمرين جزماً، بل الثابت خلاف ذلک، إذ الميته إنّما لا ينتفع بها أو يحكم بنجاسـتها فى الأجزاء التى تحلّها الحياه كالجلـد، دون مثل الوبر و نحوه مما لا تحله الحياه. فحلّيه الوبر لا تستلزم حلّيه الجلد بالضروره. على أنّه كان الأنسب حينئذ التعبير بالطهاره دون الحلّيه كما عرفت فى الاحتمال السابق.

فيبقى فى المقـام الاحتمـال الثـالث و هو المتعين، بـأن يكون السؤال من جهه كون جلـد الخز من أجزاء ما لا يؤكل لحمه التى لا تجوز الصـلاه فيها و لا تحلّ فأجاب (عليه السـلام) بأنّه هَوْذا أو هُوَذا على الاحتمالين نحن نلبس. الصـريح فى الاستمرار أو الدالّ بالإطلاق على لبسه حتى فى حال الصـلاه. فـذكر ثانياً أنّ الـذى تلبسونه إنّما هو الوبر و سؤالى عن الجلـد، فأجاب (عليه السـلام) بأنّه إذا حلّ الوبر حلّ الجلـد. و لا ريب فى صدق هذه الملازمه، إذ البطلان فى أجزاء ما لا يؤكل لا يختص بجزء دون جزء، فإذا حلّ الصـلاه فى جزء حلّ فى غيره، كما أنّه لو حرم فى جزء حرم فيما عـداه أيضاً، لاشتراک الجميع فيما هو المناط جوازاً و منعاً. فكأنّه (عليه السـلام) قال: إذا حرم فى الجلد كما تتخيّل حرم فى الوبر أيضاً لوحده المناط، لكنه حلّ فى الوبر لانتفاء المانع حيث إن الخزّ مستثنى عما لا يؤكل فحلّ فى الجلد أيضاً.

فتحصّل:

أنّ الصحيح ما عليه المشهور من إلحاق الجلد بالوبر، لأجل هذه الصحيحه. و أمّا غيرها مما استدل به فى المقام من بقيه الروايات فهى ضعيفه سنداً أو دلاله كما عرفت.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۸۷

....

نعم، قد تعارض الصحيحه بما رواه فى الاحتجاج عن الحميرى عن صاحب الزمان (عليه السلام): «أنه كتب إليه: روى لنا عن صاحب العسكر (عليه السلام) أنه سئل عن الصلاه فى الخز الذى يغشّ بوبر الأرانب، فوقّع: يجوز. و روى عنه أيضاً: أنّه لا يجوز. فبأىّ الخبرين نعمل؟ فأجاب (عليه السلام): إنما حرم فى هذه الأوبار و الجلود، فأمّا الأوبار وحدها فكلّ حلال» «۱».

و بما عن كتاب العلل لمحمد بن على بن إبراهيم و هو إبراهيم بن هاشم «و لا يصلّى فى الخز، و العلّه فى أن لا يصلّى فى الخز أنّه من كلاب الماء، و هى مسوخ إلا أن يصفّى و ينقّى» «۲».

لكنّهما كما ترى لا تصلحان لمعارضه ما سبق، للإرسال فى الأُولى، حيث إنّ الطبرسى فى الاحتجاج ينقلها عن الحميرى مرسلًا، و جهاله محمد بن على بن إبراهيم فى الثانيه، على أنّه لم يثبت أنّ ما فى علله روايه أم درايه، و لعلّها اجتهاد أو استنباط من نفسه.

و عليه فلا ينبغى التأمّل فى جواز الصلاه فى جلد الخز كوبره كما عليه المشهور.

ثم إنّ الخز و إن عزّ وجوده فى عصرنا و كان متداولًا فى العصور السابقه يشتغل ببيعه جماعه كثيرون يسمّون بالخزازين إلا أنّه لا ينبغى التأمّل فى أنّ المراد به فى الروايات هو المسمّى بالخز فى عصرنا الحاضر، كما هو الشأن فى سائر الألفاظ الوارده فيها المستعمله فى معانيها، فإنّها تنزّل على ما يفهم منها فى العرف الحاضر

بمقتضى أصاله عدم النقل.

و ما عن المحدّث المجلسى فى البحار من الاستشكال نظراً إلى ما يتراءى من

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۶۶/ أبواب لباس المصلی ب ۱۰ ح ۱۵، الاحتجاج ۲: ۵۸۹.

(۲) البحار ۸۰: ۲۳۵/ ۳۲ [و ذکر فی ۱: ۲۸ حول مؤلف کتاب العلل ما نصّه: بل الأظهر کما سنح لی أخیراً أنّه محمد بن علی بن إبراهیم بن محمد الهمدانی].

....

الأخبار من أنّه حیوان لا- یعیش خارج الماء، فلا ینطبق علی ما هو المسمّی بالخزّ الآن الذی هو دابه یعیش فی البر و لا یموت بالخروج من الماء «۱» غیر قابل للتصدیق، لما عرفت من أنّ المتبع فی أمثال المقام أصاله عدم النقل، التی هی أصل عقلائی یعوّل علیه فی تشخیص مفاد الکلمات المحرّره فی السجلات منذ قرون متمادیه، و لا یعتنی باحتمال إراده معنی آخر ما لم یثبت خلافه، استناداً إلی الأصل المزبور، فإنّه لو لم یجر فی المقام لم یجر فی بقیه الموارد بمناط واحد فیختل باب استنباط الأحکام و قد بنی فقهاؤنا العظام علی کشف مقاصد الأئمه (علیهم السلام) مما یفهمونه من الألفاظ فی عصرهم، و لا یبالون باحتمال النقل المدفوع بالأصل.

و أمّا ما أشار إلیه من الأخبار التی منها روایه ابن الحجاج «۲» فلعل المراد أنّه لا- یعیش خارج الماء دائماً، فلا مانع من خروجه أحیاناً، کما فی کثیر من الحیوانات البحریه کالضفدع و نحوه، بل یظهر من روایه حمران بن أعین أنه «سبع یرعی فی البرّ و یأوی فی الماء» «۳».

و علیه فلا ینبغی الاستشکال فی انطباق المذکور فی الأخبار علی ما هو المعروف فی زماننا مما یسمّی باسم الخز، هذا بحسب المفهوم.

و أمّا

تشخيص الموضوع و تعيين المصداق فهل يكفى إخبار البائع بذلك؟ يظهر من المحقق الهمدانى ذلك، نظراً إلى قيام السيره على سماع إخبار ذى اليد من أرباب الصنائع و البضائع عن حقيقه ما فى يده و تصديقه فيما يدّعيه، فمن أراد شيئاً من الأدويه يرجع إلى العطار، أو من الأقمشه يرجع إلى التجار و يركن إلى قوله و إن لم يعرفه بنفسه، فكذلك إخبار البائع عن كون ما فى يده خزاً «۴».

---

(۱) البحار ۸۰: ۲۲۰.

(۲) الوسائل ۴: ۳۶۲/ أبواب لباس المصلى ب ۱۰ ح ۱، و قد تقدمت فى ص ۱۸۴.

(۳) الوسائل ۲۴: ۱۹۱/ أبواب الأطعمه المحرمه ب ۳۹ ح ۲.

(۴) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۳۰ سطر ۲.

غير المغشوش بوبر الأرانب و الثعالب (۱)

و لكنه غير واضح، إذ لا دليل على حجيه إخبار ذى اليد بما هو كذلك عما فى يده، و مورد السيره فى الأمثله المزبوره حصول الوثوق من قوله فيما إذا كان من أهل الخبره و المعرفه، و إلا فمجرد إخبار البائع عن كونه خزاً من دون حصول الوثوق من كلامه لا دليل على اعتباره، و لعلّ المحقق المزبور لا يريده.

و كيف ما كان، فلا شبهه فى أنّ المرجع فى تشخيص الموضوع فى المقام و نحوه من الموضوعات الملتبسه هو أهل الخبره.

(۱) فالصلاه فى المغشوش بأحد الوبرين باطله على المشهور، بل إجماعاً كما ادّعاه غير واحد، و لم ينسب الخلاف إلا إلى الصدوق فى الفقيه، حيث إنّه بعد أن أورد روايه الجواز قال ما لفظه: و هذه الرخصه الآخذ بها مأجور و رادّها مأثوم «۱». و مستند المشهور إطلاقات المنع عن الصلاه فيما لا يؤكل، الشامله للمغشوش و غيره

بعد ظهور استثناء الخز في الاختصاص بالخالص منه المؤيده بمرفوعتى أيوب بن نوح و أحمد بن محمد و الظاهر أنّهما روايه واحده عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «الصلاه فى الخز الخالص لا بأس به، فامّا الذى يخلط فيه وبر الأرانب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصلّ فيه» «۲» فانّ الانجبار بعمل الأصحاب لا نقول به، فلا تصلحان إلا للتأييد.

و بإزاء ذلك روايتان صريحتان فى الجواز.

إحداهما: ما رواه الشيخ فى الاستبصار بإسناده عن داود الصرمى عن بشير ابن بشار قال: «سألته عن الصلاه فى الخز يغشّ بوبر الأرانب، فكتب: يجوز ذلك» «۳».

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۷۱ ذيل ح ۸۰۵.

(۲) الوسائل ۴: ۳۶۱/ أبواب لباس المصلى ب ۹ ح ۱ و ملحقه.

(۳) الوسائل ۴: ۳۶۲/ أبواب لباس المصلى ب ۹ ح ۲، الاستبصار ۱: ۳۸۷/ ۱۴۷۱.

....

و الأُخرى: ما رواه فى التهذيب بسند آخر عن داود الصرمى أنّه سأل رجل أبا الحسن الثالث (عليه السلام): و ذكر مثله «۱». و رواه الصدوق أيضاً بإسناده عن داود الصرمى «۲»، و رواه فى التهذيب أيضاً بسند آخر عن الصرمى مضمراً حيث قال: «سألته عن الصلاه ...» إلخ «۳».

و ربما يجاب بإعراض الأصحاب، و لكن الظاهر أنّها موهونه فى نفسها، فانّ بشير بن بشار لم يوجد فى كتب الرجال. و على أى حال فسواء أ كان ضبط الكلمه كذلك كما فى الوسائل أم بصوره بشير بن يسار كما فى الاستبصار، أم بصوره بشر بن يسار كما فى الوافى «۴» لا توثيق له. فالروايه الأُولى ضعيفه على جميع التقادير.

و أما الثانيه فالصرمى لا توثيق صريح له فى كتب الرجال، و اعتماد الصدوق لا

يكشف عنه، و لعلّه مبنى على أصاله العداله التى لا ـ نقول بها، نعم هو من رجال كامل الزيارات، فيكون ثقه عندنا بتوثيق ابن قولويه «۵».

إذن فالسند الأول و إن كان ضعيفاً لكن الثانى خالٍ عن هذا الضعف لظهوره فى أنّه كان حاضراً فى مجلس السؤال، فيروى جواب الإمام (عليه السلام) مباشره و إن كان السائل مجهولًا، أو أنّه رأى خط الإمام (عليه السلام) لو كان السؤال على سبيل المكاتبه.

و لكن الذى يمنعنا عن الركون إليه أنّ مقتضى السند الأول و هو صحيح إلى داود أنّه لم يكن حاضراً فى مجلس السؤال. و مقتضى الثانى حضوره إمّا مع كون السائل غيره كما هو قضيه إحدى روايتى التهذيب، أو كونه نفسه كما

---

(۱) التهذيب ۲: ۲۱۳/ ۸۳۴.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۰/ ۸۰۵.

(۳) التهذيب ۲: ۲۱۲/ ۸۳۳.

(۴) الوافى ۷: ۴۱۱/ ۶۲۲۱.

(۵) و لكنه لم يكن من مشايخه بلا واسطه فلا يشمله التوثيق.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۱۹۱

و كذا السنجاب (۱)

هو مقتضى المضمره، و حيث لا يحتمل تعدد الواقعه فلا يدرى أنّه نقل عن الإمام بلا واسطه أو بواسطه مجهول، فلا جرم تسقط عن درجه الاعتبار.

و من ثمّ قال فى التهذيب ما لفظه: و هذا ظاهر التناقض، لأنّه لو كان السائل هو نفسه لوجب أن تكون الروايه الأخيره كذباً، و لو كان السائل غيره لوجب أن تكون الاولى كذباً، و إذا تقابل الروايتان و لم يكن هناك ما يعضد إحداهما وجب اطراحهما «۱».

و على الجمله: محتملات الروايه عن داود حسب اختلاف نقل المشايخ ثلاثه: كونه هو السائل، كون السائل غيره و هو حاضر، كونه غيره و هو غائب. و حيث إنّ الواقعه واحده بالضروره فلا سبيل للتعويل عليها.

أضف إلى

ذلک أنّ المضمره لا حجیه لها فی نفسها، لجهاله المروی عنه، فانّ داود الصرمی غایته أنّه موثق بتوثیق ابن قولویه، و لم یبلغ من الجلاله حداً لا یحتمل روایته عن غیر المعصوم، مثل زراره و محمد بن مسلم و أضرابهما، فلا یعتمد علیها بوجه.

هذا مع أنّ موردها وبر الأرانب خاصه، فعطف الثعالب علیها عارٍ عن الدلیل.

و المتحصّل: اختصاص الاستثناء بالخز الخالص کما علیه المشهور.

(۱) فتجوز الصلاه فی جلده و وبره و إن کان مما لا یؤکل. و قد اختلفت کلمات الفقهاء (قدس اللّٰه أسرارهم) فی ذلک، فذهب الشیخ فی المبسوط «۲» و صلاه النهایه «۳» و أکثر المتأخرین إلی الجواز، و نسبه فی المنتهی إلی الأکثر «۴»

---

(۱) التهذیب ۲: ۲۱۳/ ذیل ح ۸۳۴.

(۲) المبسوط ۱: ۸۲ ۸۳.

(۳) النهایه: ۹۷.

(۴) المنتهی ۴: ۲۱۸.

بل قال فی المبسوط: إنّه لا خلاف فیه. و ذهب الشیخ نفسه فی الخلاف «۱» و کتاب الأطعمه و الأشربه من النهایه «۲» إلی المنع، و اختاره جمع من القدماء، و نسبه الشهید الثانی إلی الأکثر «۳» بل عن ابن زهره دعوی الإجماع علیه «۴». فالمسأله خلافیه و ذات قولین، و لیس أحدهما أشهر من الآخر.

و کیف ما کان، فالمتبع هو الدلیل بعد وضوح أنّ منشأ الخلاف اختلاف الأخبار، و قد دلّت غیر واحده من الروایات علی الجواز، و هی علی طائفتین:

إحداهما: غیر نقیه السند، و هی لأجل ضعفها لا یلتفت إلیها حتی بناءً علی الانجبار بعمل المشهور، لمنع الصغری، إذ لا شهره فی البین کما عرفت، مضافاً إلی منع الکبری.

مع أنّ بعضها غیر قابل للتصدیق فی نفسه، ففی روایه علی بن أبی حمزه: «.. لا بأس بالسنجاب

فإنّه دابه لا تأكل اللحم، و ليس هو مما نهى عنه رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) إذ نهى عن كلّ ذى ناب و مخلب» «۵». حيث دلّت على اختصاص المنع بما له ناب و مخلب أى السباع مع وضوح عدم الاختصاص بلا إشكال، ضروره أنّ الاعتبار بما لا يؤكل لحمه، سواء أ كان من السباع أم لا، فلو صح السند لزم الحمل على التقيه.

ثانيتهما: نصوص معتبره.

فمنها: صحيحه أبى على بن راشد قال «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): ما تقول فى الفراء أىّ شى ء يصلّى فيه؟ قال: أىّ الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب

---

(۱) الخلاف ۱: ۵۱۱ مسأله ۲۵۶.

(۲) النهايه: ۵۸۶ ۵۸۷ [و الصحيح فى كتاب الصيد و الذبائح].

(۳) روض الجنان: ۲۰۷ السطر ۷.

(۴) الغنيه: ۶۶ [و فيها: و لا يجوز فى جلود ما لا يؤكل لحمه ... و يدلّ على جميع ذلك الإجماع].

(۵) الوسائل ۴: ۳۴۸/ أبواب لباس المصلى ب ۳ ح ۳.

....

و السمور، قال: فصلّ فى الفنك و السنجاب. فامّا السمور فلا تصلّ فيه» «۱».

و لعلّ السؤال فى قوله (عليه السلام): «أىّ الفراء» من أجل أنّ لهذه الكلمه إطلاقين: أحدهما: اللباس المعروف الذى هو شى ء كالجبه يبطن من جلود بعض الحيوانات. و الثانى: حمار الوحش، و منه المثل المعروف: كلّ الصيد فى جوف الفراء. فأجاب بأنّ المراد هو الأول المتخذ من السنجاب و نحوه.

و منها: صحيحه الحلبى عن أبى عبد اللّه (عليه السلام): «أنّه سأله عن أشياء منها الفراء و السنجاب، فقال: لا بأس بالصلاه فيه» «۲».

و منها: صحيحته الأُخرى عنه (عليه السلام) قال: «سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه، قال:

لا بأس بالصلاه فيه» «۳».

و هذه النصوص بالرغم من صحه أسنادها و صراحه مفادها قد نوقش فيها من وجهين:

أحدهما: أنّ السنجاب قد قورن فی هذه النصوص بأُمور لا تجوز الصلاه فيها قطعاً كالفنك و السمور و الثعالب و نحوها، نعم خلت الصحيحه الأُولى للحلبی عنها، إذ لم يذكر فيها مع السنجاب إلا الفراء التی هی حمار الوحش و يؤكل لحمه، و لكن الظاهر أنّها متحده مع الثانيه، لاتحاد السند و المتن، غير أنّ الشيخ أجمل مره و فصّل أُخرى. إذن فلا مناص من حملها على التقيه.

ثانيهما: أنّ السنجاب بنفسه مذكور فی موثقه ابن بكير الصريحه فی عدم الجواز. و من الواضح امتناع تخصيص المورد بهذه النصوص و إخراجه عن العام الوارد عليه الذی هو نص فيه. فلا جرم تقع المعارضه بينهما، فلا تصلح للاستناد إليها.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۴۹/ أبواب لباس المصلی ب ۳ ح ۵.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۷/ أبواب لباس المصلی ب ۳ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۳۵۰/ أبواب لباس المصلی ب ۴ ح ۲.

....

و يندفع الأول: بأنّ سقوط الروايه عن الحجيه فی بعض مدلولها لمانع مختص به لا- يلازم سقوطها فی البعض الآخر، فانّ التفكيك فی مفاد الدليل غير عزيز فی الفقه، و السرّ أنّ الروايه المشتمله على حكمين تنحلّ فی الحقيقه إلى روايتين، فكأنّ الراوی روى مره جواز الصلاه فی الفنك و أُخرى جوازها فی السنجاب، فاذا كان للأُولى معارض أوجب سقوطها عن الحجيه لا مقتضی لرفع اليد عن الثانيه السليمه عنه، نظير ما لو أخبرت البينه فی الشبهات الموضوعيه عن طهاره الثوب و الإناء، و قد علمنا بنجاسه الثوب، فانّ سقوطها فيه لا يستوجب السقوط عن

الحجیه فی الإناء.

و علیه فتحمل الاولی فی المقام علی التقیه لوجود المعارض، و الثانیه علی بیان الحکم الواقعی لسلامتها عنه.

فالعمده فی الإشکال هو الوجه الثانی. و قد أجاب عنه جمع منهم صاحب الجواهر «۱» بعدم الضیر فی تخصیص الموثقه بهذه الصحاح و إن استلزم تخصیص المورد، إذ لا محذور فیه فی القرینه المتصله بالضروره کما لو سئل عن إکرام زید العالم فأُجیب أکرم کلّ عالم إلا زیداً، أو لو أُجیب فی الموثقه هکذا: و کلّ شی ء منه إلا السنجاب. فاذا ساغ ذلک فی المتصله و لم یکن محذور فیه ساغ فی المنفصله أیضاً بمناط واحد، إذ المعیار فی التنافی بین الدلیلین عدم إمکان الجمع بینهما فی لسان واحد، فإذا أمکن لدی الاتصال و صحّ التخصیص الدافع للمنافاه أمکن لدی الانفصال أیضاً.

و الأصل فی هذا الجواب هو صاحب الجواهر علی ما ذکره المحقق الهمدانی «۲» (قدس سرهما).

و لکنک خبیر بأنّ هذه العلّه واضحه الدفع، للفرق البیّن بین القرینتین، فانّ

---

(۱) الجواهر ۸: ۱۰۰.

(۲) مصباح الفقیه (الصلاه): ۱۳۱ سطر ۳۱.

....

المتصله تمنع عن أصل الظهور و تصادم انعقاده، فلا ظهور للعام فی ابتداء الکلام إلا فیما عدا الخاص. و بذلک ینعدم موضوع المعارضه لتقوّمها بظهورین متصادمین، و لیس فی البین إلا ظهور واحد.

أمّا فی المنفصله فقد انعقد الظهور للعام و استقر الکلام، فاذا لم یکن المخصص المنفصل صالحاً للتخصیص لاستلزامه إخراج المورد کما هو المدعی فلا- جرم تتحقق المعارضه بینهما. فلو قیل إنّ زیداً باع جمیع کتبه إلا الفقهیه، لم یکن ثمه تعارض بین المستثنی و المستثنی منه. أما لو قیل إن زیداً باع جمیع کتبه و لم یبق عنده و لا

کتاباً واحـداً، ثم بعـد مدّه قیل إنّه لم یبع کتبه الفقهیه، رأی العرف تهافتاً و تناقضاً بین الکلامین. و السـرّ ما عرفت من عدم انعقاد الظهور إلا بعد التخصیص فی الأوّل، و انعقاده قبله فی الثانی.

و علیه فالصحاح المجوّزه للصلاه فی السنجاب تعارض الموثقه المانعه التی هی کالنص فی موردها حسب الفرض. فهذا الجواب غیر تام.

و الصـحیح فی المقـام أن یقـال: إنّ تخصـیص المورد إنّمـا یکون ممنوعـاً فیما إذا کان بخصوصه منظوراً من العام و معقوداً علیه الکلام، فکـان المجیب نـاظراً إلی مورد السؤال، کمـا لو سـئل عن إکرام زیـد العالم، فقال: أکرم کلّ عالم، أو عن إکرام شارب الخمر، فقال: لا تکرم کلّ فاسق. فانّ إخراج هذا المورد بعد ذلک بمخصص منفصل موجب للتناقض کما أُفید.

و أمّـا إذا لم یکن المجیب ناظراً إلی مورد السؤال و إنّما تعرّض لحکم کلّی و لا سـیما إذا کان السؤال عن أُمور عدیـده کما فی المقام، حیث إنّ زراره سأل فی موثقه ابن بکیر أبا عبد اللّه (علیه السـلام) عن الصلاه فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره من دون أن یکون السائـل نـاظراً إلی خصوص السـنجاب و لا ـ المجیب، و إنّمـا ذکره فی السؤال من بـاب المثال، و قـد أعطی الإمام (علیه السـلام) ضـابطه کلّیه بنطـاق عـام، فانّ مثل هـذا العموم لا یکون نصّاً فی المورد المزبور، بل غایته أنّه ظاهر فی الشـمول له ظهوراً قابلًا للتخصیص بدلیل

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۱۹۶

و أمّا السمور (۱)

منفصل، کما هو الحال فی سائر العمومات و الإطلاقات، من دون أی تهافت أو تناقض.

إذن فلا مانع من تخصیص الموثقه بالصحاح المتقدمه و إخراج السنجاب من تحتها و الحکم

بجواز الصلاه فيه. فما لعلّه المشهور و اختاره فى المتن من صحه الصلاه فيه هو الصحيح.

(١) و هو على وزن تنّور، حيوان يشبه السنَّوْر، أكبر منه، له جلد ناعم يتخذ للفراء، و قد اختلف الأصحاب فى إلحاقه بالخز و السنجاب فى الاستثناء عمّا لا يؤكل لحمه، فاختار الماتن تبعاً للمشهور عدم الإلحاق فلا تجوز الصلاه فيه، بل عن المفاتيح دعوى الإجماع عليه «١». و عن الصدوق فى المقنع «٢» و غيره الجواز.

و يظهر ذلك من المحقق فى المعتبر، حيث إنه بعد أن استدل له بصحيحه الحلبى عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «سألته عن الفراء و السمّور و السنجاب و الثعالب و أشباهه، قال: لا بأس بالصلاه فيه» «٣» و بصحيحه على ابن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء و السمّور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود، قال: لا بأس بذلك» «۴». قال ما لفظه: و طريق هذين الخبرين أقوى من تلك الطرق، و لو عمل بهما عامل جاز «۵».

لكنّك خبير بأنّ صحيحه ابن يقطين كغيرها مما ورد بهذا السياق كصحيحه

---

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١٠٩.

(٢) المقنع: ٧٩.

(٣) الوسائل ۴: ٣۵٠/ أبواب لباس المصلى ب ۴ ح ٢.

(۴) الوسائل ۴: ٣۵٢/ أبواب لباس المصلى ب ۵ ح ١.

(۵) المعتبر ٢: ٨۶.

....

ابن الصلت «١» ناظره إلى مجرد اللبس، و غير متعرضه للصلاه، فلا يصح الاستدلال بها لهذا الصدد.

نعم، صحيحه الحلبى صريحه فيه، و لا يقدح اشتمالها على الثعالب، لما تقدّم «٢» من أنّ رفع اليد عن بعض فقرأت الحديث لوجود المعارض لا يمنع عن الأخذ بالبعض الآخر السليم عنه، فلا مانع من الاستدلال بها.

و

تؤيّده روايه على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن لبس السمّور و السنجاب و الفنك، فقال: لا يلبس و لا يصلّى فيه إلا أن يكون ذكيا» «۳» حيث دلّت على جواز الصلاه مع التذكيه، و إن كانت ضعيفه السند من أجل اشتماله على عبد اللّه بن الحسن.

فلو كنّا نحن و هذه الصحيحه لحكمنا بجواز الصلاه فيه، و لكنّها معارضه بصحيحتين تضمنتا النهى عن الصلاه فيه، الذى هو فى أمثال المقام إرشاد إلى الفساد.

إحداهما: صحيحه أبى على بن راشد، قال «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): ما تقول فى الفراء أى شى ء يصلّى فيه؟ قال: أىّ الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب و السمّور، قال: فصلّ فى الفنك و السنجاب، فأمّا السمّور فلا تصلّ فيه» «۴».

ثانيتهما: صحيحه سعد بن سعد الأشعرى عن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن جلود السمّور، فقال: أىّ شى ء هو ذاك الأدبس؟ فقلت: هو الأسود، فقال: يصيد؟ قلت: نعم، يأخذ الدجاج و الحمام، فقال: لا» «۵».

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۵۲/ أبواب لباس المصلى ب ۵ ح ۲.

(۲) فى ص ۱۹۴.

(۳) الوسائل ۴: ۳۵۲/ أبواب لباس المصلى ب ۴ ح ۶.

(۴) الوسائل ۴: ۳۴۹/ أبواب لباس المصلى ب ۳ ح ۵.

(۵) الوسائل ۴: ۳۵۰/ أبواب لباس المصلى ب ۴ ح ۱.

و القاقم (۱)

و لا ينبغى التأمل فى أنّ الترجيح مع الثانيه، لوجهين:

أحدهما: أنّها مخالفه للعامه، حيث إنّهم يرون جواز الصلاه فى كافه الجلود مما يؤكل لحمه و ما لا يؤكل «۱» فتقدم، لأنّ الرشد فى خلافهم، فتحمل الاولى على التقيه.

ثانيهما: أنّها موافقه للسنه القطعيّه من موثقه ابن بكير و غيرها، و الأولى مخالفه لها فتطرح.

و مع

الغض عن ذلک و تسلیم عدم الترجیح و استقرار المعارضه فیرجع بعد التساقط إلی العمومات المانعه من الصلاه فیما لا یؤکل، من موثقه ابن بکیر و غیرها، للزوم الرجوع إلیها بعد ابتلاء المخصص بالمعارض. فالنتیجه واحده، سواء ثبت الترجیح أم لا، فما فی المتن من عدم جواز الصلاه فی السّمور هو الصحیح.

(۱) بضم القاف الثانیه، یقال إنّه أکبر من الفأره و یأکلها، و لم یوجد علی وزنه فی لغه العرب، و لعلّه أعجمی مستعرب. و ظاهر تعبیر الماتن بقوله: علی الأقوی مع ذکر القاقم فی سیاق غیره من المذکورات فی المتن، وجود الخلاف فیه أیضاً، مع أنّه لم ینسب القول بالجواز إلی أحد، و بما أنّه من الحشرات التی تعیش تحت الأرض کالفأره و هی بأجمعها محرمه الأکل فلا شبهه فی عدم جواز الصلاه فی أجزائه کغیره مما لا یؤکل لحمه.

نعم، روی المحدّث النوری فی المستدرک روایه علی بن جعفر المتضمنه للجواز مشتمله علی القاقم «۲».

لکن صاحب الوسائل رواها خالیه عنه «۳» فلم تثبت تلک الزیاده، و علی

---

(۱) بدائع الصنائع ۱: ۸۶، المغنی ۱: ۸۸، الشرح الکبیر ۱: ۱۰۱.

(۲) المستدرک ۳: ۱۹۹/ أبواب لباس المصلّی ب ۳ ح ۲.

(۳) الوسائل ۴: ۳۵۲/ أبواب لباس المصلی ب ۴ ح ۶.

و الفنک (۱)

تقدیر الثبوت فالروایه ضعیفه السند بعبد اللّه بن الحسن. إذن فلا ینبغی التأمل فی عدم الجواز.

(۱) قال فی مجمع البحرین: الفنک کعسل، دویبه بریه غیر مأکول اللحم یؤخذ منه الفرو، و یقال إنّ فروها أطیب من جمیع أنواع الفراء، و هو نوع من جراء الثعلب الرومی. قال: و حکی عن بعض العارفین أنّه یطلق علی فرخ ابن آوی

فى بلاد الترک «۱».

و المشهور عدم جواز الصلاه فيه، بل عن المفاتيح «۲» دعوى الإجماع عليه استناداً إلى إطلاق موثق ابن بكير.

و نسب الجواز فى الحدائق إلى الصدوق فى كتابيه و هما المقنع و الأمالى المسمّى بالمجالس، فإنّهما كتاب واحد، و نسب إلى العلامه فى المنتهى أنّه استوجهه «۳».

و تدلّ عليه جمله من النصوص عمدتها صحيحه ابن راشد قال: «فصلّ فى الفنک و السنجاب ..» إلخ «۴» المؤيده بروايات بشير بن بشار، و يحيى بن أبى عمران، و وليد بن أبان «۵» و ليس لها معارض ما عدا إطلاق موثق ابن بكير الصالح للتقييد بها من غير محذور كما سبق الكلام فيه مستقصى «۶» و بذلک يفارق السمور و نحوه مما له معارض.

---

(۱) مجمع البحرين ۵: ۲۸۵.

(۲) مفاتيح الشرائع ۱: ۱۰۹.

(۳) لم أعثر على مصدر هذه النسبه فى غير المستمسک [۵: ۳۲۵] من الكتب المطوّله. و الموجود فى الحدائق [۷: ۷۰ ۷۱] بعد النسبه إلى الصدوق فى كتابيه نسبته إلى الشيخ فى الخلاف و سلار نقلًا عن المختلف.

(۴) الوسائل ۴: ۳۴۹/ أبواب لباس المصلى ب ۳ ح ۵.

(۵) الوسائل ۴: ۳۴۸/ أبواب لباس المصلى ب ۳ ح ۴، ۶، ۷.

(۶) فى ص ۱۹۳ فما بعدها.

و الحواصل (۱) فلا تجوز الصلاه فى أجزائها على الأقوى.

إذن فمقتضى الصناعه الحكم بالجواز عملًا بهذه النصوص لولا إعراض الأصحاب عنها، لكن المختار عدم سقوط الصحيح به عن درجه الاعتبار. فالأقوى جواز الصلاه فيه و إن كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

(۱) قيل إنّها من سباع الطيور، لها حواصل عظيمه و قد دلّت جمله من النصوص على استثنائها مما لا يؤكل، عمدتها ما عبّر عنه

بصحیحه عبد الرحمن ابن الحجاج قال: «سألته عن اللحاف (الخفاف) من الثعالب أو الجرز (الخوارزمیه) منه أ یصلّی فیها أم لا؟ قال: إن كان ذكیا فلا بأس به» «۱» فإنّ الخوارزمیه هی قسم من الحواصل.

و لكن هذه النسخه المطابقه للإستبصار «۲» معارضه بنسخه اخری أوردها فی التهذیب بلفظه «الجرز منه» «۳» قیل: الجرز نوع لباس للنساء، و الضمیر فی «منه» راجع إلی الثعالب. و علیه فتكون الروایه أجنبیه عمّا نحن فیه.

إذن فلم یثبت متن الروایه بنحو یصلح للاستدلال به لما نحن بصدده، و لا سیما بعد اختلاف النسخ من ناسخ واحد. هذا أولًا.

و ثانیاً: مع التسلیم فهی أخصّ من المدعی، لاختصاصها بنوع خاص من الحواصل تسمّی بالخوارزمیه، لا علی سبیل الإطلاق، و لم یثبت عدم القول بالفصل، غایته أنّهم لم یصرحوا بذلک كما لا یخفی.

و ثالثاً: أنّ سندها مخدوش و إن عبر عنها بالصحیحه فی الجواهر «۴» و غیره فانّ فی السند علی بن السندی، و لم یوثق، نعم وثّقه نصر بن الصباح علی ما

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۵۸/ أبواب لباس المصلی ب ۷ ح ۱۱.

(۲) الاستبصار ۱: ۳۸۲/ ۱۴۴۹.

(۳) التهذیب ۲: ۳۶۷/ ۱۵۲۸.

(۴) الجواهر ۸: ۱۰۸.

....

حكاه الكشی «۱» لكنه بنفسه لم یوثّق، فلا عبره بتوثیقه.

إذن فالروایه مخدوشه سنداً و متناً و دلاله فلا یعوّل علیها.

ثم إنّ هناک روایات اخری یستدل بها علی الجواز:

منها: ما رواه الشیخ بإسناده عن بشیر بن بشار قال: «سألته عن الصلاه فی الفنک و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل التی تصاد ببلاد الشرک أو بلاد الإسلام أن أُصلّی فیه بغیر تقیّه؟ قال فقال: صلّ فی السنجاب و الحواصل الخوارزمیه، و لا تصلّ

فى الثعالب و لا السمور» «۲». و لكنّها بهذا السند مضمره لم يعلم من المروى عنه، فلا تصلح للاستدلال.

نعم، رواها ابن إدريس فى آخر السرائر نقلًا عن كتاب مسائل الرجال برواية الحميرى و ابن عياش عن داود الصرمى عن بشر بن بشار عن على بن محمد الهادى (عليه السلام) «۳» فلا إضمار حينئذ.

و لكنّها مضافاً إلى أنّها أخصّ من المدعى كما عرفت مخدوشه متناً و سنداً.

أمّا المتن فلتضمنه جواز الصلاه حتى فى التى تصاد ببلاد الشرك و تؤخذ من المشركين، مع أنّها محكومه عندئذ بأنّها ميته، فلا بدّ من حملها على التقيه.

و أمّا السند فلما سبق من أنّ الصرمى و إن كان ثقه عندنا لوقوعه فى أسناد كامل الزيارات «۴» و لكن ابن بشار لا توثيق له.

و منها: التوقيع المروى عن الخرائج: «و إن لم يكن لك ما تصلّى فيه فالحواصل جائز لك أن تصلّى فيه» «۵».

---

(۱) رجال الكشى: ۵۹۸/ ۱۱۱۹.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۸/ أبواب لباس المصلى ب ۳ ح ۴، التهذيب ۲: ۲۱۰/ ۸۲۳.

(۳) السرائر ۳: ۵۸۲.

(۴) و قد سبق أنّه لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه.

(۵) المستدرك: ۳: ۱۹۷/ أبواب لباس المصلى ب ۳ ح ۱، الخرائج و الجرائح ۲: ۷۰۲/ ۱۸. [و فيه: فان لم يكن لك بدّ فصلّ فيه، و الحواصل جائز لك أن تصلى فيه].

[مسأله ۱۸: الأقوى جواز الصلاه فى المشكوك كونه من المأكول]

[۱۲۸۶] مسأله ۱۸: الأقوى جواز الصلاه فى المشكوك كونه من المأكول (۱) أو من غيره، فعلى هذا لا بأس بالصلاه فى الماهوت، و اما إذا شك فى كون

و لكنّها: مضافاً إلى الإرسال مختصه بحال الضروره، فهى أخصّ من المدعى.

و منها: صحيحه على بن يقطين قال: «سألت أبا

الحسن (علیه السلام) عن لباس الفراء و السمور و الفنک و الثعالب و جمیع الجلود، قال: لا بأس بذلک» «۱» بدعوی شمول جمیع الجلود للحواصل.

و فیه: أنّ السؤال إنّما هو عن اللبس دون الصلاه، فهی أجنبیه عمّا نحن فیه.

و منها: صحیحه الریان بن الصلت قال: «سألت أبا الحسن الرضا (علیه السلام) عن لبس الفراء و السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها، و المناطق و الکیمخت و المحشو بالقز و الخفاف من أصناف الجلود، فقال: لا بأس بهذا کلّه إلا بالثعالب» «۲».

و فیه: أنّها أیضاً وارده فی اللبس، نعم یمکن القول بأنّ استثناء الثعالب یکشف عن إراده الصلاه، و إلا لم یبق مورد للاستثناء، لوضوح عدم الفرق فی جواز اللبس بین الثعالب و غیرها. إلا أن یقال: إنّ الوجه فی الاستثناء بعد اشتراک جمیع الجلود المتخذه من غیر المأکول فی کراهه اللبس أنّ المأخوذه من الثعالب أشد کراهه و أکثر مرجوحیه.

إذن فلا سبیل للاستدلال بها علی جواز الصلاه فی الحواصل. و معه کان المرجع عموم ما دلّ علی المنع عن الصلاه فی غیر المأکول من موثقه ابن بکیر و غیرها.

(۱) اختلفت الأنظار فی جواز الصلاه فیما یشک فی جزئیته لما لا یؤکل لحمه

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۵۲/ أبواب لباس المصلی ب ۵ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۳۵۲/ أبواب لباس المصلی ب ۵ ح ۲ [و فی التهذیب ۲: ۳۶۹/ ۱۵۳۳: فراء السمور].

شی ء من أجزاء الحیوان أو من غیر الحیوان فلا إشکال فیه.

علی أقوال:

أحدها: عدم الجواز مطلقاً. و هذا هو المشهور بین الفقهاء، بل عن المدارک نسبته إلی قطع الأصحاب «۱».

الثانی: الجواز مطلقاً. اختاره المحقق الأردبیلی «۲» و قال

[به] السيد صاحب المدارک «۳» و جمع آخرون، بل إنّ هذا فى الجمله هو المعروف بين المتأخرين كما ستعرف.

الثالث: التفصيل بين الشرطيه و المانعيه، و أنّه بناء على أن يكون الشرط فى صحه الصلاه كون اللباس من النبات أو من حيوان مأكول اللحم فمع الشک يحكم بالفساد، لعدم إحراز الشرط. و أمّا بناءً على القول باعتبار المانعيه و أنّ إيقاع الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانع عن الصحه ينـدفع المانع لـدى الشک بأصاله العدم، و يحكم بجواز الصلاه فيه. اختاره صاحب الجواهر «۴» هذا.

و قد ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «۵» أنّ هذا القول ليس تفصيلًا فى المسأله، إذ بناءً على الشرطيه لا إشكال فى عدم الجواز، للزوم إحراز الشرط. و محلّ الكلام جوازاً و منعاً إنّما هو بناءً على القول بالمانعيه.

لكنّک ستعرف إن شاء اللّه تعالى أنّ مقتضى بعض أدلّه القائلين بالجواز عدم الفرق بين الشرطيه و المانعيه «۶» فالتفصيل بين المبنيين قول ثالث فى المسأله.

الرابع: التفصيل بين ما يكون مع المصلى من افتتاح صلاته و ما يقع عليه أو

---

(۱) المدارک ۴: ۲۱۴.

(۲) مجمع الفائده و البرهان ۲: ۹۵.

(۳) المدارک ۳: ۱۶۷.

(۴) الجواهر ۸: ۸۰ فما بعد.

(۵) رساله الصلاه فى المشكوک: ۸.

(۶) كالوجه الرابع الآتى فى ص ۲۴۵.

....

يلبسه بعد الشروع فيها، بالجواز فى الثانى و عدمه فى الأول.

و هذان التفصيلان هما الأساس فى المقام. و أمّا التفاصيل الأُخر من بقيه الأقوال المذكوره فى المسأله فكلّها من شؤون التفصيل

الأوّل أعنى الفرق بين الشرطيه و المانعيه و مما يترتب و يتفرع عليه.

فمنها: التفصيل بين اللباس و غيره من المحمول و نحوه، فيحكم بالبطلان فى الأوّل دون

الثـانی. اختـاره صاحب الجواهر (قـدس سـره) فی نجاه العباد «۱» و أقرّ علیه شـیخنا الأنصـاری (قـدس سـره) فی التعلیقه. فکأنّهما (قدس سـرهما) یریان أنّ من شـرائط اللباس کونه من أجزاء ما یؤکل إذا کان متخذاً من الحیوان و أمّا غیر اللباس فلم یشترط فیه شی ء، بل هناک اعتبار المانعیه إذا کان من أجزاء ما لا یؤکل، ففی الأول یحکم بالبطلان لدی الشک لعدم إحراز الشـرط و فی الثانی یحکم بالصحه دفعاً للمانع المحتمل بالأصل.

و منهـا: التفصـیل بین السـاتر و غیره، فیحکم بالبطلان فی الأول دون الثانی سواء أ کان ملبوساً أم محمولًا أو غیرهما. و هو أیضـاً مبنی علی ما عرفت من اختصاص اعتبار الشـرطیه فی الساتر بخصوصه فلا بدّ من إحرازه فی الحکم بالصـحه، و فی غیره لم یعتبر إلا المانعیه المدفوعه بالأصل.

و منهـا: مـا ذکره السـید (قـدس سره) فی المتن من التفصـیل بین مـا یعلم کونه من أجزاء الحیوان و یشک فی کون الحیوان مما یؤکـل أو لاـ یؤکـل، و بین مـا لم یعلم کونه من الحیوان أو من غیره، فجعـل الجواز فی الثـانی مما لا إشـکال فیه و أمّا فی الأول فـذکر أنّه الأقوی. فهو (قدس سـره) و إن حکم بالجواز فی کلتا الصورتین لکنه جعله فی إحداهما أظهر. و هو أیضاً مبنی علی ما عرفت من التفصـیل المتقدم، إذ لا یحتمل الشـرطیه مع الشک فی کونه من أجزاء الحیوان فإنّ القائل بها یخصصها بما علم کونه منه کما لا یخفی، فلیس هناک إلا احتمال المانعیه المدفوعه بالأصل، نعم فی صوره العلم [بکونه من أجزاء

---

(۱) نجاه العباد: ۸۹ ۹۰.

....

الحیوان] و الشک فی کون الحیوان مما

يؤكل أو من غيره يحتمل كل من القولين، و حيث إنّه (قدس سره) بنى على المانعيه اختار الجواز فجعله أقوى.

هذه هى حال الأقوال فى المسأله، و سيتّضح المختار منها.

و ينبغى قبل الشروع فى صميم البحث التكلّم فى جهات:

الاولى: أنّ الجواز المبحوث عنه فى المقام يحتمل أن يراد به الوضعى منه الذى هو بمعنى المضى و النفوذ و الصحه المستلزم لترتب الأثر عليه و جواز الاكتفاء به فى مقام الامتثال، كما يحتمل أن يراد به الجواز التكليفى بمعنى الإباحه لا ما يقابل الحرمه الذاتيه، لعدم احتمال أن تكون الصلاه فى اللباس المشكوك من المحرمات الإلهيه، بل ما يقابل الحرمه التشريعيه أى الإتيان بالعمل فى مقام الامتثال مضيفاً له إلى المولى و مسنداً له إلى الشارع فانّ جواز العمل تكليفاً بهذا المعنى يلازم الصحه و الاجتزاء به فى مقام الامتثال، و إلا كان تشريعاً محرماً، و الشارع لا يرخّص فى التشريع المحرّم، لعدم الفرق فى حرمته بين عدم ثبوت الحكم واقعاً أو عدم إحرازه كما لا يخفى. فما لم تحرز صحه الصلاه فى المشكوك بأصل أو أماره فهى محكومه بالحرمه تشريعاً، فإذا أباحه الشارع و رخّصه فى مقام الامتثال كشف ذلك لا محاله عن صحته و نفوذه. فالجواز التكليفى بهذا المعنى يلازم الجواز الوضعى، بل مرجعهما شى ء واحد.

الجهه الثانيه: هل المراد بالجواز المبحوث عنه فى المقام هو الجواز الواقعى أو الظاهرى البحت، أو الظاهرى المنقلب إلى الواقعى فى بعض الفروض؟ وجوه، بل أقوال. و ستعرف أنّ الأقوى هو الأخير.

ظاهر المحقق القمى (قدس سره) فى أجوبه مسائله هو الأوّل، حيث ذكر (قدس سره) أنّ المتبادر أو المنصرف ممّا دلّ على المنع من الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل

صوره العلم بكون الشى ء جزءاً من حيوان غير مأكول اللحم، ففرض الشك خارج عن مصبّ الحكم رأساً، ثم قال (قدس سره): و على تقدير التنزّل

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۰۶

....

و التسليم فلا أقل من عدم ظهور الدليل فى التعميم «۱».

فعلى ما أفاده (قدس سره) من أخذ العلم جزءاً للموضوع تكون الصحه فى ظرف الشك واقعيه «۲»، لانتفاء المانع حقيقه و ارتفاعه وجداناً، من دون حاجه إلى قيام أماره أو أصل. لكن المبنى غير قابل للتصديق.

أمّا أوّلًا: فلأنّ الألفاظ أسام للمعانى الواقعيه دون المعلومه، فالنهى عما لا يؤكل متوجه إلى واقع هذا العنوان علم به أم جهل، كغيره من موضوعات الأحكام من الخمر و نحوه، و لا قرينه على الاختصاص بصوره العلم. و ما ادّعاه من التبادر أو الانصراف عهدته على مدّعيه.

و ثانياً: مع الغضّ فإنّما يسلّم الانصراف فى مثل الأخبار المتضمنه للخطاب و النهى التكليفى، فيدعى ظهورها لمكان الاشتمال على البعث أو الزجر فى صوره العلم، لكن الأخبار الدالّه على المنع عن الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لا تنحصر بذلك، بل قد عرفت أنّ العمده منها هى الموثّقه، و هى عاريه عن النهى و الخطاب، بل هى داله على الحكم الوضعى أعنى الفساد ابتداءً، قال (عليه السلام) فيه: «فالصلاه فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و ألبانه و كلّ شى ء منه فاسده لا تقبل تلك الصلاه ... إلخ» و لا مقتضى لدعوى الانصراف فى مثل ذلك أصلًا، فهو بإطلاقه شامل لصورتى العلم و الجهل. فما أفاده (قدس سره) لا يمكن المساعده عليه بوجه.

و ذهب المحقّق النائينى (قدس سره) إلى أنّ الصحّه ظاهريه لا واقعيه «۳». و تظهر الثمره

فیما لو صلّی فی المشکوک ثم انکشف الخلاف و بان أنّه من أجزاء ما لا یؤکل، فعلی ما أفاده (قدس سره) تجب الإعاده، بخلاف ما لو کانت الصحّه واقعیه.

و هذا منه (قدس سره) مبنی علی ما اختاره من اختصاص حدیث لا تعاد

---

(۱) جامع الشتات ۲: ۷۷۶ السطر ۲۶.

(۲) [و فی الأصل: و القید، و الصحیح ما أثبتناه].

(۳) رساله الصلاه فی المشکوک: ۱۵۹.

....

بصوره النسیان و عدم شموله لفرض الجهل «۱»، فإنّه بعد ما کان المنع عما لا یؤکل واقعیاً غیر مختص بصوره العلم کما مرّ آنفاً فبعد انکشاف الخلاف و تنجز الواقع لا بدّ من الإعاده، التی هی مقتضی القاعده الأوّلیه فی کل ما لو تبیّن خلل فی العباده من نقص جزء أو شرط أو الاقتران بمانع، ما لم یدل دلیل علی الإجزاء المقتضی لانقلاب القاعده الأوّلیه إلی الثانویه، من قاعده لا تعاد و نحوها من القواعد المقرّره فی أمثال المقام، هذا.

و قد أفاد (قدس سره) فی وجه الاختصاص أنّ ذلک مقتضی ماده الإعاده فإنّ الأمر بها أو نفیها إنّما یتّجه مع عدم بقاء الأمر الأول، و إلا فمع ثبوته یکلّف بإتیان العمل بنفس ذلک الأمر من دون حاجه إلی الأمر بالإعاده. فالمعتبر فی مقسم هذا الحکم نفیا و إثباتاً سقوط الأمر الأول، المختصّ ذلک بالناسی، حیث إنّ الجزء المنسی عنه مرفوع عنه حتی واقعاً، و أمّا الجاهل فحیث إنّ الحکم الواقعی ثابت فی حقه و غیر ساقط عنه فهو لا یزال مخاطباً بنفس الأمر الأول فیقال له أدِّ العمل و ائتِ به، و لا یقال له أعد أو لا تعد کما لا یخفی.

لکنّک خبیر بصحه إطلاق الإعاده فی

كلتـا الصورتين و إن اختص الجاهـل بإمكـان خطـابه بنحو آخر أيضـاً كمـا ذكر فمهمـا يشتركان فى صـحه الإطلاق نفياً و إثباتاً بمجرد الشروع فى العمـل، نعم قبل الشـروع لا معنى للحكم بالإعاده أو بعـدمها، لانتفاء الموضوع، فإنّها عباره عن الوجود الثانى للطبيعه و بعـد لم يوجـد أىّ فرد منهـا، من دون فرق فى ذلك بين الجاهل و الناسـى. و أمّا بعـد الشـروع و التلبس بالعمل فيصـح الإطلاـق، سواء فرغ من العمـل أم كـان بعـد فى الأثناء، و إن كان فى الأول أظهر. و يكشف عن الثانى ما ورد فى غير واحـد من الأخبار من الإعاده فى من أخلّ بصلاته فى الأثناء من قهقهه أو تكلم أو حدث و نحو ذلك «۲».

---

(۱) كتاب الصلاه ۳: ۵.

(۲) الوسائل ۷: ۲۵۰/ أبواب قواطع الصلاه ب ۷، ۲۵، ۱ و غيرها.

....

و بالجمله: فلا فرق فى حسن الإطلاق فى كلّ ذلك بين الناسـى و الجاهل فيما إذا كان الجهل عـذراً و عن قصور، فلو صـلّى فى اللباس المشكوك جهلًا يعذر فيه و بعد الفراغ بان الخلاف فهو مشمول لحديث لا تعاد.

نعم، الجاهـل المتردد الـذى لاـ يعـذر فيه كمن صـلّى قبل الفحص و نحو ذلك غير مشـمول للحـديث، لانصـرافه إلى ما إذا كان المقتضـى للإعـاده ما يلحق العمل من انكشاف الخلاف المتأخر عنه بحيث لولاه كان محكوماً بالصـحه. و أمّا فى الفرض فالعمل محكوم بالبطلان بحكم العقل من أول الأمر، لمكان قاعده الاشتغال فلا يعمّه الحديث.

و أوضـح حالًا منه العالم المتعمّـِد، فانّ البطلان حينئـذ ثابت من أوّل الأمر، لا أنّه يتجـدّد لاحقاً لأجل انكشاف الخلاف، على أنّ شموله لمثله منافٍ لأدلّه الأجزاء و الشرائط و

الموانع كما هو ظاهر. فما عن بعض من شموله للعامد بمراحل عن الواقع.

و أمّا الجاهل المقصّر غير المتردد فالحديث فی حدّ نفسه غير قاصر الشمول له، لكن يمنع عن ذلک ما ورد فی غير واحد من الأخبار من الأمر بالإعاده فی من أخلّ بجزء أو شرط أو مانع، فانّ لازم شمول الحديث للجاهل المقصّر حمل هذه الأخبار على العالم العامد أو الجاهل المتردد اللذين قلّما يتفق لهما مصداق فی الخارج، ضروره أنّ الغالب من موارد هذه الأخبار إنّما هو الجاهل المقصّر، فيلزم من الشمول المزبور حمل هذه الأخبار على كثرتها على الفرد النادر و هو قبيح مستهجن. ففراراً عن هذا المحذور يمنع عن شمول الحديث للجاهل المقصّر.

فتحصّل: أنّ مورد حديث لا تعاد إنّما هو الناسی و الجاهل المعذور، دون المقصّر و دون المتردد و العامد.

و عليه فمن صلّى فی اللباس المشكوک جاهلًا و هو معذور فيه ثم بان الخلاف بعد الفراغ حكم بصحه صلاته صحه واقعيه، لحديث لا تعاد.

و كذا لو انكشف الخلاف فی الأثناء لكن بعد أن نزع اللباس قبل الانكشاف

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۰۹

....

كما لو صلّى فيه ركعه ثمّ اتفق نزعها فی الركعه الثانيه ثم حدث الانكشاف فی الركعه الثالثه مثلًا، فإنّ القاعده جاريه حينئذ، إذ حين اللبس كان جاهلًا معذوراً على الفرض فتشمله القاعده بلحاظ ذلک الجزء، و عند الانكشاف لم يكن لابساً له. فجواز الصلاه مع المشكوک كان ظاهرياً، و بعده تبدل إلى الواقعی ببركه الحديث.

نعم، إذا كان لابساً له حال الانكشاف لم تنفع القاعده حينئذ، فإنّها و إن جرت بالإضافه إلى الأجزاء السابقه لكنها لا تنفع بالنسبه إلى اللاحقه التی منها آن الانكشاف، المعتبر فيه الخلو عما

لا يؤكل كبقيه الآنات الصلاتيه، لعدم تكفّل الحديث إلا لتصحيح العمل السابق و ترميم الخلل الواقع فيه، دون ما لم يأت به بعدُ من الأجزاء اللاحقه كما هو ظاهر جدّاً، ففى مثله يكون الجواز ظاهرياً بحتاً فيحكم بالبطلان عند انكشاف الخلاف.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ كون الجواز ظاهرياً أم واقعياً يدور مدار جريان حديث لا تعاد و عدمه، و قد عرفت جريانه فى بعض الصور، فيتبدّل فيه الجواز الظاهرى إلى الواقعى، و هو ما إذا كان الانكشاف بعد الفراغ عن الصلاه أو فى الأثناء لكن بعد النزع، فيحكم بالصحه. و أمّا إذا كان الانكشاف قبله فلا تبدّل و لا انقلاب، بل الجواز ظاهرى بحت يرتفع بقاءً لدى الانكشاف فيحكم بالبطلان و وجوب الإعاده.

الجهه الثالثه: قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّه لا بدّ على كلا القولين من الشرطيه أو المانعيه من إحراز الصحه عند الشروع فى الصلاه، و أنّ اللباس ليس من غير المأكول، إمّا بأماره أو بأصل، لحكم العقل بلزوم إحراز الشرط أو انتفاء المانع فى مقام الامتثال، فالصحه الظاهريه لا بدّ من إحرازها على كل حال، و إلا فالعمل بدونه محكوم بالبطلان بقاعده الاشتغال.

و ما يقال من اختصاص ذلك بالقول بالشرطيه للزوم إحراز الشرط بلا إشكال، دون المانعيه فإنّ مجرد الشك فى وجود المانع كافٍ فى الحكم بعدمه بقاعده المقتضى و المانع، بعيد عن الصواب.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢١٠

....

أمّا أولًا: فلأنّ هذه القاعده غير تامه فى حد نفسها كما ذكرناه فى الأُصول «١».

و ثانياً: على تقدير التسليم فمورد القاعده إنّما هو المانع الذى يكون عدمه من أجزاء العله فى مقابل الشرط و المقتضى، فاذا أُحرزت أجزاء العله التامه من

غير ناحيه المانع و شك فى وجوده يحكم حينئذ بثبوت المعلول و ترتب المقتضى بالفتح و لا يعتنى باحتمال وجود المانع. و أمّا فى المقام فليس إطلاق المانع على اللباس المتخذ من غير المأكول من هذا القبيل قطعاً، بل هو بمعنى ما أُخذ عدمه فى المركب، فيعبّر عن القيود العدميه بالمانع، كما يعبّر عن الوجوديه بالشرط، فكلّ منهما قيد مأخوذ فى الواجب، غايته أنّ أحدهما وجودى و الآخر عدمى، و من الواضح لزوم إحراز الواجب بماله من القيود الوجوديّه و العدميه فى مقام الامتثال.

نعم، الغالب أنّ القيد العدمى أعنى عدم المانع محرز بأصل موضوعى أو حكمى، إذ المانع أمر حادث مسبوق بالعدم، بخلاف القيود الوجوديه أعنى الشرائط فإنّ وجودها على خلاف الأصل فتحتاج إلى الدليل غالباً، لكن ذلك لا يستوجب فرقاً فيما هو الملاك فى المقام من لزوم إحرازهما فى مقام الامتثال.

الجهه الرابعه: لا يخفى أنّ عنوان البحث فى هذه المسأله و إن كان هو جواز الصلاه فى خصوص ما يشك فى جزئيته لما لا يؤكل، إلا أنّ ملاك البحث عام له و لكلّ مشتبه من بقيه الموانع من الحرير و الذهب و المغصوب و نحوها، لعدم الموجب للتخصيص بعد التوسعه فى ملاك النزاع فى المقام.

نعم، قد يستظهر من الأدلّه عنوان الشرطيه فى المقام و المانعيه فى بقيه الموارد، لكنّ ذلك مجرد استظهار فى مقام الإثبات قابل للنقض و الإبرام، فلا يكاد يؤثر فى تضييق نطاق البحث كما لعله ظاهر جدّاً. فالكلّ داخل فى محلّ

---

(۱) مصباح الأُصول ۳: ۲۴۰ فما بعد.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۱۱

....

الكلام من دون فرق فى ذلك بين ما إذا كانت المانعيه شرعيه مستفاده من دليل لفظى، أو عقليه

ثبتت بالـدليل اللبّی کمـا فی الغصبیه، حیث إنّ اعتبـار الإبـاحه فی اللبـاس لم یکن مـدلولًا لـدلیل لفظی، و إنّما اسـتفید من حکم العقل بامتناع کون الحرام مصـداقاً للواجب، الموجب لتقیید ما دلّ علی اعتبار الساتر فی الصـلاه بکونه مباحاً، بخلاف مانعیه مثل الحریر المستفاده من الأدلّه اللفظیه.

و قـد خالف فی ذلک بعض الأعاظم تبعاً لصاحب الکفایه (قـدس سـره) «۱» فذکر أنّ المخصـص إذا کان لبیّاً مسـتفاداً من دلیل العقل یقتصر فیه علی المقدار المتیقن، فکان الخارج عن عموم العام إنّما هی الأفراد المعلومه، فلا یوجب ذلک انثلام ظهور العام و حجیته فی الباقی و إن کان الفرد مشکوکاً.

لکنه کمـا تری لاـ یمکن المساعـده علیه بوجه، ضـروره أنّ العبره فی التخصـیص إنّمـا هو بـالمنکشف دون الکـاشف، فـاذا ثبت خروج عنوان عن تحت العام خروجاً واقعیاً بحیث لا یکاد یشـمله العموم فی نفس الأمر و فی مقام الثبوت، اقتضی ذلک لا محاله تقیّـد موضوع العام بحسب الإراده الجـدیه بما عدا عنوان الخاص، سواء أ کان الدالّ علیه فی مقام الإثبات اللفظ أم العقل فعنوان العام مقیّد بحسب الواقع بغیر ذلک علی التقدیرین، و معه کیف یمکن التمسک به عند الشک و فی الشبهه المصداقیه.

و بالجمله: فالمانعیه العقلیه کاللفظیه لا تختص بصوره الإحراز، بل هی أمر واقعی تعمّ صوره الشک فی وجود الموضوع أیضاً.

نعم، یتمّ ذلک فیما إذا کانت المانعیه العقلیه ناشـئه من التزاحم بین التکلیفین مع تقـدیم جانب النهی، فانّ المانعیه حینئـذ تختص بصوره العلم و الإحراز لتقوّم صـدق المزاحمه بـذلک، ضـروره أنّ التکلیف إنّما یتصف بکونه مزاحماً و معجّزاً مولویاً فی ظرف التنجّز و بلوغه إلی المکلف، و إلا فمجرد وجوده الواقعی ما لم یبلغ حدّ

التنجز لا يكون مزاحماً مع التكليف الآخر.

---

(۱) الكفايه: ۲۲۲.

....

و أمّا إذا كانت ناشئه من التعارض كما فی أمثال المقام فیقید التكلیف بحسب الواقع بعدم اقترانه بالمانع. فهذا المانع بوجوده الواقعی متصف بالمانعیه سواء علم به أم جهل كما هو ظاهر.

الجهه الخامسه: فی تحقیق أنّ اعتبار عدم وقوع الصلاه فی أجزاء ما لا یؤكل هل هو علی سبیل الشرطیه، أو أنّه بنحو المانعیه. فإنّ العمده من روایات الباب إنّما هی موثقه ابن بكیر المتقدمه سابقاً «۱»، و هی بمقتضی صدرها ظاهره فی المانعیه، كما أنّها بمقتضی الذیل ظاهره فی الشرطیه.

فهل یؤخذ بالظهور الأول و یتصرّف فی الثانی، فیحمل الاشتراط علی التبعی و انّ وقوع الصلاه فیما أحلّه اللّه لیس لخصوصیه فیه، بل لأجل التخلّص عن المانع، و هو الوقوع فیما لا یؤكل؟

أو یعكس فیتحفظ علی الظهور الثانی، و یحمل النهی و الفساد فی الصدر علی العرضی، فیكون المجعول الشرطیه، و أمّا المانعیه المستفاده من الصدر فهی عرضیه تبعیّه؟

و ربما یحتمل فی المقام احتمال ثالث، و هو الجمع بین كلا الاعتبارین أعنی الشرطیه و المانعیه فكما أنّ الوقوع فی أجزاء ما لا یؤكل مانع كذلک یشترط فی الصحه أن یكون اللباس متخذاً من النبات أو من حیوان محلّل الأكل.

لكن هذا الاحتمال ساقط جزماً، بل هو مستحیل و إن أصرّ علیه بعض الأعاظم (قدس سره) لامتناع الجمع بین شرطیه أحد الضدین و مانعیه الضد الآخر، من دون فرق فی ذلک بین التكوینیات و التشریعیات.

أمّا فی الأُمور التكوینیه: فتوضیحه یتوقف علی تحقیق معنی المانعیه فیها و كیفیه دخل أجزاء العلّه فی وجود المعلول فنقول:

لا ریب أنّ العلّه تتألف من أُمور ثلاثه: المقتضی، و

الشرط، و عدم وجود المانع، فهى بأجمعها دخيله فى وجود المعلول، كما أنّ بانتفاء واحد منها ينتفى

---

(۱) فى ص ۱۶۸.

....

وجوده، إلا أنّ كيفيه دخل هذه الثلاثه مختلفه.

أمّا المقتضى فدخالته باعتبار أنّه هو الذى منه يترشح الأثر، و منه يتولّد المعلول، كالنار بالإضافه إلى الإحراق.

و أمّا الشرط كالمحاذاه فى هذا المثال فليس شأنه الترشح و التوليد ضروره أنّ الإحراق إنّما ينشأ و يترشح من ذات النار، و أمّا المماسه و المحاذاه فهى أجنبيه عن الرشح بالكلّيه. فدخالتها فى التأثير و عدّ الشرط من أجزاء العلّه إنّما هو باعتبار كونه دخيلًا فى فعليه الأثر الناشئ عن المقتضى، لنقص فى الفاعل أو فى المحلّ، فيكون متمماً لفاعليه الفاعل أو لقابليه القابل. و على أى تقدير فالشرط بنفسه بمعزل عن الفاعليه و التأثير، و أجنبى عن الإفاضه و الترشيح، بل إنّ هذه من صفات المقتضى فقط كما عرفت. فليس كيفيه الدخل فيهما على حدّ سواء و من سنخ واحد.

و أمّا المانع الذى يعدّ عدمه من أجزاء العلّه فكيفيه الدخل فيه تباين المقتضى و الشرط، فلا هو منشأ للرشح و لا أنّه متمّم للنقص، كيف و هو أمر عدمى، و لا يعقل ترشح الوجود من العدم، أو دخله فى تحقق الأثر بالضروره، فليست دخالته إلا باعتبار مزاحمه المانع بوجوده عن تأثير المقتضى و صدّه عن ترتب المقتضى بالفتح عليه. فلأجل التدافع و التمانع الحاصل بين وجودين المقتضى و المانع، حيث إنّ أحدهما يقتضى شيئاً و الآخر يضاده و يزاحمه و يقتضى خلافه اعتبر عدمه فى فعليه الأثر و ترتّب المعلول. و لو لا هذه المزاحمه لما كاد يعقل أن يكون عدم شى ء من

أجزاء علّه شی ء آخر.

و بالجمله: لا بدّ فی صدق المانعیه علی شی ء من اتصاف وجوده بکونه مزاحماً فعلیاً مع المقتضی المفروض وجوده و کافّاً له عن التأثیر، بحیث لولاه لترتب الأثر علیه بالفعل، حتی یکون عدمه من أجزاء العلّه بالمعنی الذی عرفت، أی یکون المزاحم منتفیاً حتی یؤثر المقتضی أثره.

و مما ذکرناه تعرف أنّ بین أجزاء العله المقتضی، الشرط و عدم المانع نوعاً من الترتب و الطولیه، بمعنی أنّه عند اجتماعها المستلزم لوجود المعلول

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۱۴

....

فالوجود مستند إلی تحقق مجموع هذه الأجزاء، و أمّا عند انتفائها فعدم المعلول حینئذ یستند إلی الأسبق فالأسبق، فلا یستند إلی اللاحق إلا بعد فرض وجود السابق.

فمثلًا النار مقتضٍ للإحراق، و المحاذاه شرط، و رطوبه المحلّ مانع، فعند اجتماع الأوّلین مع انتفاء المانع یتحقق الإحراق. و أمّا عند فقد شی ء منها المؤدی إلی عدم وجود المعلول فإنّما یستند العدم إلی وجود المانع مع تحقق المقتضی و الشرط، و إلا فمع عدم وجود النار من أصله أو وجودها من دون المحاذاه لا معنی للاستناد إلی رطوبه المحلّ، لما عرفت من أنّ المانع هو ما یکون مزاحماً مع المقتضی فی التأثیر، و المفروض عدم وجود المقتضی من أصله أو عدم کونه تام الفاعلیه، و معه کیف تعقل المزاحمه حتی یکون العدم مستنداً إلی وجود المزاحم، فإنّه من السالبه بانتفاء الموضوع.

کما أنّه إنّما یستند إلی فقد الشرط مع فرض وجود المقتضی، فیستند عدم الإحراق إلی عدم المحاذاه مع وجود أصل النار، و إلا فمع عدمه لا معنی للاستناد إلی فقدان الشرط، إذ الشرطیه المتقوّمه بالتتمیم کما عرفت متفرّعه علی فرض الوجود الناقص کی یتمّم و یجبر به النقص.

و بالجمله: فمع فرض عدم المقتضى يستند عدم المعلول إليه لا إلى فقد الشرط، و لا إلى وجود المانع.

و لعمرى إنّ هـذا ظاهر جـدّاً، بل لعلّه يعـدّ من الضـرورى و إن أصـرّ على خلافه بعض الأعاظم فجوّز الاسـتناد إلى كلّ من عـدم المقتضى و وجود المانع عند فرض انتفاء أجزاء العلّه بأجمعها. و قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه.

و من هنا يظهر استحاله مانعيه أحد الضـدّين بعد فرض شـرطيه الضد الآخر، ضـروره أنّ المقتضـى مع شـرطه إن كانا موجودين فيستحيل معه وجود المانع حتى يزاحم المقتضـى فى التأثير، لاستلزامه اجتماع الضدّين بعد فرض المضاده بينه و بين الشرط، فلا يعقل وجوده حينئذ كى يتصف بالمانعيه حتى يكون عدمه من أجزاء العلّه و دخيلًا فى فعليّه الأثر بالمعنى المتقدم.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢١٥

....

و إن لم يكن المقتضـى التام و بوصف كونه مؤثراً لولا المزاحم موجوداً إمّا لعـدم وجود المقتضـى من أصـله أو لعـدم تأثيره من جهه فقد الشـرط فالمقتضـى (بالفتح) بنفسه غير قابل للتحقق، لنقص فى الفاعل أو لعدم وجوده من أصله، كان المانع موجوداً أم لا. فعـدم المعلول حينئذ يسـتند إلى عدم المقتضـى أو عدم الشـرط لا إلى وجود المانع، إذ ليس هناك مقتض مؤثّر كى يزاحمه المانع فى التأثير. فلا يعقل المانعيه لأحد الضدّين بعد فرض شرطيه الضدّ الآخر على أىّ تقدير. هذا كلّه فى التكوينيات.

و أمّا فى التشـريعيات فليس إطلاق الشرط و المانع فيها على حدّ إطلاقه فى الأُمور التكوينيه، إذ ليس هناك تأثير لا تأثر و لا علّه و لا معلول، و إنّما هناك جعل حكم على الموضوع المقدّر وجوده مع أخذ قيود فيه وجوديه و عدميه، فيعبّر

عن القيد الوجودى بالشرط، و عن العدمى بالمانع، و هذا مجرد اصطلاح محض كما لا يخفى.

و عليه فبعد اعتبار الشرطيه لأحد الضدّين أعنى اعتبار التقيّد بوجوده كان اعتبار المانعيه أى التقيّد بعدم الضدّ الآخر من اللغو الظاهر، لإغناء الجعل الأول عن الثانى بعد عدم انفكاك وجود الضدّ عن عدم الضدّ الآخر هذا إذا كان الضدّان مما لهما ثالث. و أمّا إذا لم يكن فاللغويه لا تنحصر فى اعتبار المانعيه، بل أيّاً منهما اعتبره أوّلًا كان الثانى لغواً، سواء كانت الشرطيه أو المانعيه، إذ المفروض عدم خلو المحلّ عن أحدهما. فاعتبار كلّ منهما يغنى عن الآخر، و اللغو إنّما هو الجمع بين الاعتبارين من دون ترجيح فى البين.

و المتحصّل من جميع ما قدمناه: استحاله الجمع بين شرطيه أحد الضدّين و مانعيه الضد الآخر، من دون فرق فيه بين التكوينيات و التشريعيات. فما اختاره بعض الأعاظم من الجمع بينهما فى المقام فالتزم باشتراط كون اللباس من محلل الأكل إذا كان متخذاً من الحيوان، و بمانعيه المتخذ من محرم الأكل ساقط جزماً.

بل يدور الأمر بين الشرطيه المطلقه، و المانعيه كذلك، و التفصيل بين الساتر

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۱۶

....

و غيره فالاعتبار فى الأوّل بنحو الشرطيه، و فى الثانى على سبيل المانعيه كما قيل.

و قبل الخوض فى تحقيق الحال و بيان المختار ينبغى التنبيه على أمر قد تعرضنا له فى الأُصول فى بحث مقدمه الواجب «۱» و هو أنّ الفرق بين الجزء و الشرط هو أنّ الجزء مما يتألف منه المركب، فينبسط الأمر المتعلق به و ينبث عليه لدى التحليل لا محاله، فانّ ذات الجزء إذا لوحظ فى حدّ نفسه و لا بشرط فهو جزء، و إذا

لوحظ بشـرط الانضـمام مع بقيه الأـجزاء فهو عين المركّب فالمركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسـر. و عليه فهو داخل فيه قيـداً و تقيّداً، و لذا قلنا بأنّ وجوبه نفسى لانبساط الأمر المتعلق بالمركب عليه.

و أمّا الشـرط فهو و إن كان خارجاً عن حريم المأمور به، إلا أنّ التقيـد به مأخوذ فيه، و لذا قيل إنّه جزء عقلًا و شـرط خارجاً، أى انّ التقيّـد به داخل فى المأمور به و واقع فى حيّز الطلب، و القيـد خارج. فالشـرطيه أو المانعيه إنّما تنتزعان من تقيّـد الواجب بقيد وجودى أو عدمى.

و منه تعرف أنّ ذات القيـد لا بدّ و أن يكون فعلًا اختيارياً للمكلّف، كى يصح الأمر بتقيد الواجب به أو بعدمه، لما عرفت من أن التقيـد فى باب الشـرائط و الموانع داخل فى المركب فلا بـدّ و أن يكون أمراً اختيارياً، و لا يكاد يكون كذلك إلا إذا كان ذات القيـد متعلقاً لاختيـار المكلّف، إذ لاـ يعقـل تقييـد الواجب بـأمر غير اختيـارى، و إنّما يجوز ذلك فى تقييـد الوجوب نفسه دون الواجب، و إلا لكان القيد مفروض الوجود، و مثله خارج عن حيّز الطلب الذى قد عرفت تعلّقه بالتقيد به.

و لأجله ذكرنا فى محلّه أن عدّ القبله من شـرائط الصـلاه و كذا الطهاره الحدثيه و الخبثيه مبنى على ضـرب من المسامحه، و إنّما الشرط هو الاستقبال و إيقاع الصلاه فى هذه الأحوال، الذى هو فعل اختيارى للمكلّف، دون نفس

---

(۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲: ۲۹۶ ۲۹۸.

....

هذه الأُمور الخارجه عن تحت قدرته و اختياره.

و مما ذكرنا يعلم أنّ الشرط أو المانع فى محلّ الكلام لا بدّ و أن يكون اعتبار أمر

وجودی أو عـدمی صالـح لتعلق الاختيـار به کی يمکن أخـذه قيـداً فی الواجب، کإيقـاع الصـلاه فی اللبـاس المأخوذ من حيوان مـأکول اللحـم أو [غير] محرم الأکـل، أو عـدم إيقاعهـا فيه. و أمّـا نفس المـأکوليّه و عـدمها أعنی حکم الشـارع بحليّه الأکـل أو بحرمته فلاـ يعقـل أن يکون شـرطاً أو مانعـاً، فـإنّه فعـل اختياری للشارع، و مثله خارج عن تحت قـدره المکلف و اختياره فکيف يتقيد الواجب به أو بعدمه، و هذا ظاهر.

فما أفاده بعض الأعاظم (قدس سـره) من تعميم الشـرط و المانع لما کان خارجاً عن الاختيار، و أنّهما منتزعان من إضافه الواجب إلی شی ء خارجی و إن کان غير اختياری، فی حيّز المنع و غير قابل للتصديق کما عرفت.

و ممـا ذکرنا يعلم أيضاً أنّ المـدار فی اسـتفاده الشـرطيه أو المانعيه علی أنّ القيـد المأخوذ فی الصـلاه هل هو عنوان وجودی أو عـدمی، من دون فرق فی ذلک بين کون متعلّق هذا العنوان وجودياً أم عدميا، فاذا کان المسـتفاد من الأدلّه هو إيقاع الصـلاه فی محلّـل الأکـل أو إيقاعهـا فی غير محرم الأکل کان الاعتبار من باب الشـرطيه، و إذا کان مفادها عـدم الإيقاع فی محرم الأکل أو عـدم إيقاعهـا فی غير محلّـل الأکـل کان ذلک من باب المانعيه. فاختلاف الاعتبارين يـدور مـدار تقيّـد الصـلاه بأمر وجودی أو عدمی.

فإذا کان وجودياً کان شـرطاً و إن کان متعلقه عـدميا کالإيقاع فی غير محرم الأکل. و إن کان عدميا کان مانعاً و إن کان متعلقه وجوديـاً کعـدم الإيقـاع فی محرم الأکل، لما عرفت من أنّ الحلّيه و الحرمه ليسـتا من الشـرط و المانع فی شـی ء، لخروجهما عن تحت الاختيار، و إنّما المقدور الإيقاع و عدمه، فالاعتبار بهما

لا بمتعلقهما.

فما أفاده بعض الأساطين (قدس سره) من أنّ ما لا يؤكل لحمه إن كان كنايه عن حرمه الأكل كان الفساد مستنداً إلى وجود المانع، و إن كان كنايه عن

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۱۸

....

عدم حلّيته دلّ على اشتراط الصحه بالحلّيه فيكون الفساد مستنداً إلى فقد الشرط، غير وجيه، لابتنائه على ما اختاره (قدس سره) من تعميم شرط الواجب لما كان خارجاً عن الاختيار، و قد عرفت ما فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: المستفاد من الروايات الوارده فی المقام عموماً و خصوصاً إنّما هی المانعيه، لتضمنها النهی عن الصلاه فيما لا يؤكل أو فی خصوص الأرانب و الثعالب و نحوهما من العناوين الخاصه، فيستفاد منها اعتبار عدم إيقاعها فی هذه الأُمور، الذی هو منشأ انتزاع المانعيه كما عرفت. و ليس هناك ما يمكن استفاده الشرطيه منه فی الروايات عدا أُمور:

منها: قوله (عليه السلام) فی ذيل موثقه ابن بكير: «لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّی فی غيره مما أحلّ اللّه أكله» «۱» فانّ مقتضى إناطه الصحه و القبول بإيقاع الصلاه فيما أحل اللّه أكله الذی هو عنوان وجودی هی الشرطيه لمكان الأمر بإيجاد هذا العنوان الملازم لها.

و أورد عليه المحقق النائينی (قدس سره) «۲» بأنّ ظهور الصدر و هو قوله: إنّ الصلاه فی وبر كلّ شی ء حرام أكله ... إلى قوله: فاسده فی المانعيه يمنع عن دلاله الذيل على الشرطيه، لعدم إمكان الجمع بين مانعيه أحد الضدّين و شرطيه الضدّ الآخر كما مرّ، فيكون ذلك من سوء تعبير ابن بكير، حيث عبّر أولًا بما يظهر منه المانعيه و ثانياً بما يظهر منه الشرطيه، فلا ظهور فی الموثق إلا فی المانعيه دون الشرطيه.

و إن أبيت إلا

عن الظهور فی کلّ منهما فحیث إنّ الظهورین حینئذ متصادمان، لامتناع الجمع بینهما ثبوتاً کما عرفت فتسقط الموثقه عن الحجیه حینئذ من هذه الجهه، لتعارض الصدر و الذیل، فتطرح و یرجع إلی الروایات الأُخر الظاهره فی المانعیه بلا معارض، هذا.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلی ب ۲ ح ۱.

(۲) رساله الصلاه فی المشکوک: ۱۴۶ فما بعدها.

....

و لکنّه یمکن أن یقال بعدم التعارض بین الفقرتین و عدم تصادم الظهورین لتعدد الموردین، فانّ الذیل ناظر إلی خصوص الساتر، و الصدر إلی ما عدا الساتر من الملبوس أو المحمول.

و توضیحه: أنّ مقتضی إناطه الصحه و القبولیه فی الذیل بإیقاع الصلاه فی غیر محرم الأکل أنّ مجرد ذلک کافٍ فی الحکم بالصحه، مع أنّه علی إطلاقه غیر قابل للتصدیق إلا إذا کان النظر مقصوراً علی خصوص الساتر، و إلا فمجرد لبس شی ء ما من قلنسوه أو عمامه أو ثوب لا یتستر به و إن کان متخذاً من محلّل الأکل غیر کافٍ فی صحه الصلاه قطعاً. فلا مناص من أن یکون محطّ النظر و مورد التقیید فی هذه الفقره من الموثقه هو اللباس الساتر فی مقابل الصلاه عاریاً.

و علیه فیستفاد منها بمقتضی تعلیق الصحه علی العنوان الوجودی شرطیه الستر المخصوص فی الصلاه، بمعنی لزوم إیقاع الصلاه فی ساتر متخذ من غیر ما لا یؤکل لحمه، و حیث إنّ المفروض فی مورد السؤال کونه حیوانیاً فلا بدّ من تقییده بکونه من مأکول اللحم أو بعدم کونه من غیر المأکول، إذ لا فرق فی الشرطیه المنتزعه من العنوان الوجودی بین کون متعلقه وجودیاً أو عدمیا کما مرّ «۱». و علی أی حال فلا مانع من

استفاده الشرطيه من الذيل فى خصوص الساتر.

و أمّا الصدر فهو متمحّض فى المانعيه، إذ لا يعتبر فى صحه الصلاه وقوعها فى شى ء غير الساتر حتى يكون مشروطاً بشى ء. فالبطلان المستند إلى الوقوع فى غير المأكول الذى تضمّنه صدر الموثق من الملبوس أو المحمول لا يكون إلا من جهه وجود المانع لا فقدان الشرط، كما يشهد له عطف البول و الروث على ما قبله من الوبر و الشعر و الجلد، إذ لا يحتمل اشتراط الصحه بالوقوع فى بول المأكول و روثه، و إن احتمل بالإضافه إلى شعره و جلده و وبره فيما إذا كان

---

(۱) فى ص ۲۱۷.

....

اللباس متخذاً من الحيوان. فهى ظاهره فى أنّ هذه الأُمور بأنفسها مانعه عن الصحه كما لا يخفى.

و بالجمله: يمتاز الساتر عن غيره فى اشتراط صحه الصلاه به دون غيره. و عليه فاذا كان القيد راجعاً إلى الأول كان ظاهراً فى الشرطيه، و أمّا إذا كان عائداً إلى الثانى فلا سبيل فيه غير المانعيه، إذ كونه شرطاً له يتوقف على أن يكون المشروط به دخيلًا فى صحه الصلاه، و المفروض عدمه.

و دعوى إمكان تصوير الشرطيه فى المقام لكن لا مطلقاً، بل على تقدير وجود المشروط خارجاً، بأن يقال: إذا لبست شيئاً غير الساتر فى الصلاه أو حملته فيشترط أن يكون من المأكول أو من غير ما لا يؤكل، فاسده جزماً لأوْله إلى تحصيل الحاصل أو طلب المحال، ضروره أنّ ما حمله أو لبسه فى الصلاه لا يخلو إما أن يكون واجداً لذاك القيد أعنى كونه من غير محرّم الأكل أم لا، فعلى الأوّل يكون الأمر به المنتزع منه الشرطيه تحصيلًا للحاصل و على الثانى

يكون من طلب المحال، لعدم إمكان تحصيله فى تلك الصلاه لامتناع قلب الشى ء عما وقع عليه.

و بالجمله: قبل الدخول فى الصلاه لم يكن موضوع للشرطيه، لعدم تحقق ذاك التقدير المعلق عليه الشرطيه على الفرض. و بعده يستحيل الأمر به حتى ينتزع منه الشرطيه، لدورانه بين محذورين كما عرفت.

و على هذا فيمكن التوفيق بين الصدر و الذيل مع التحفظ على ظهور الأوّل فى المانعيه، و الثانى فى الشرطيه من دون تهافت، باختصاص الذيل بالساتر و حمل الصدر على ما عداه من الملبوس أو المحمول، فيرتفع التنافى باختلاف المورد.

إلا أنّ دقيق النظر يقضى بخلاف ذلك و عدم ظهور الذيل إلا فى المانعيه كالصدر.

و بيانه: أنّ الذيل إن كان هكذا: لا تقبل الصلاه حتى يصلّيها فى غيره .. إلخ.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۲۱

....

لكان لاستفاده الشرطيه مجال واسع، من جهه تعليق الصحه فى طبيعى الصلاه على قيد وجودى، لكن المذكور فى الموثق هكذا: «لا تقبل تلك الصلاه ...» إلخ مع أداه الإشاره. فلا بدّ من تعيين المشار إليه بعد امتناع أن يكون المراد به خصوص الصلاه الشخصيه الخارجيه الواقعه فيما لا يؤكل، لعدم قبولها للصحه حتى لو أعادها فيما يؤكل، فانّ الصحيح حينئذ هى الصلاه المعاده الثانيه دون الأُولى. فهى بوصف وقوعها الخارجى غير صالحه للقبول أبداً، و لا يمكن تصحيحها بوجه، إذ الشى ء لا ينقلب عما هو عليه، سواء أتى بصلاه أُخرى صحيحه أم لا، مع أنّ صريح الموثّق تعليق الصحه فى تلك الصلاه بإتيانها فيما يؤكل. و عليه فيتردد المشار إليه بين أُمور:

أحدها: أن تكون الأداه إشاره إلى طبيعى الصلاه على إطلاقها.

الثانى: أن تكون إشاره إلى نوع من طبيعه الصلاه الذى وقع فرد منه فاسداً،

فتلاحظ الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل أنّها صلاه صبح أو ظهر أو عصر أو آيات و نحو ذلك من أنواع الصلاه التى فرض وقوع فرد منها خارجاً على صفه الفساد أى فيما لا يؤكل فتكون الأداه إشاره إلى ذلك النوع أو الصنف.

الثالث: أن تكون إشاره إلى شخص الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل، لكن لا بما أنّها شخص خارجى، لاستحالته بهذا المعنى كما عرفت، بل بما أنّها واقعه فى الحيوانى بإلغاء الخصوصيه الشخصيه و تجريدها عن كونها واقعه فيما لا يؤكل بخصوصه.

لا ريب فى استفاده الشرطيه على المعنيين الأوّلين بالتقريب المتقدم، فانّ وجود الإشاره و عدمها حينئذ على حدّ سواء كما لا يخفى.

و أمّا على الاحتمال الثالث فلا ظهور لها فى الشرطيه أبداً، ضروره أن الصلاه فى الحيوانى تنقسم إلى قسمين: مأكول اللحم و غير المأكول، و لا ثالث لهما و بعد الحكم فى الصدر بمانعيه غير المأكول و بطلان الصلاه من جهه الاقتران بالمانع فلا محاله تكون الصحه و القبوليه منوطه بالوقوع فى المأكول، لكن لا بما هو كذلك، بل فراراً عن المانع، ففرض الفساد فى القسم الأول استناداً إلى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٢

....

وجود المانع يستلزم تعليق الصحه على الوقوع فى القسم الثانى بعد حصر التقسيم فيهما. فهذه الفقره مؤكّده لما هو المستفاد من الفقره الأُولى و بيان لما هو المفهوم منها، من دون أن تتضمن تأسيس حكم جديد كما هو ظاهر.

و غير خفى أنّ الاحتمال الثالث هو الأقرب إلى الإشاره، إذ تجريد المشار إليه المذكور فى الكلام عن كلّ خصوصيه و حمله على الطبيعه المطلقه أو خصوص نوع منها بلا مقتض، و الضرورات تقدّر بقدرها، و المقدار اللازم تجريده عن الخصوصيه

الشخصيه الخارجيه الواقعه فيما لا يؤكل، لامتناع الإشاره إليه كما عرفت، فتلغى هذه الخصوصيه فقط، و يتحفظ على ما عداها التى منها خصوصيه وقوعها فى الحيوانى المفروض فى السؤال، بل إنّ حصر الصحه فيما إذا وقعت فى المحلل الذى تضمنه الذيل يقتضى ذلك، و إلا فيمكن فرض الصحه فيما إذا وقعت فى اللباس المتخذ من النبات فلا يكون الحصر حاصراً كما لا يخفى.

و عليه فلا دلاله فى الذيل على الشرطيه أصلًا حتى يعارض به الصدر فيورث الإجمال من جهه تصادم الظهورين، بل هى صدراً و ذيلًا ظاهره فى المانعيه كما عرفت.

و يؤكّد ما ذكرناه و يشهد له قوله (عليه السلام) فى آخر الموثق: «و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه فى كلّ شى ء منه فاسد ...» إلخ «١» فإنّ إسناد الفساد إلى الوقوع فيما نهى اللّه عنه و حرّم أكله الذى هو بمعنى الزجر عن الفعل و اعتبار عدم صدوره من المكلف كالصريح فى المانعيه كما لا يخفى. فيكون ذلك قرينه على أنّ الجواز المعلّق على كون الحيوان محلّل الأكل فى قوله (عليه السلام) قبل ذلك: «فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شى ء منه جائز» «٢» إنّما هو من جهه فقد المانع لا شرطيه الوقوع فى محلل الأكل.

---

(١) الوسائل ۴: ٣۴۵/ أبواب لباس المصلى ب ٢ ح ١.

(٢) الوسائل ۴: ٣۴۵/ أبواب لباس المصلى ب ٢ ح ١.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٢٣

....

و منها: أى من الأمور التى استفيد منها الشرطيه روايه على بن أبى حمزه قال: «سألت أبا عبد اللّه و أبا الحسن

(عليهما السـلام) عن لباس الفراء و الصـلاه فيها، فقال: لا تصلّ فيها إلا ما كان منه ذكيا، قلت: أو ليس الـذكى ما ذكى بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه ...» إلخ «۱».

فانّ قوله (عليه السـلام): «إذا كان مما يؤكل» ليس قيـداً لحصول التذكيه ضـروره ورودها على غير المأكول أيضاً فتفيد الطهاره و إن لم تؤثر فى جواز الصـلاه، بل هو قيـد للصـلاه المـذكوره فى الصـدر، فكأنّه يعتبر فيها أمران: أحدهما وقوعها فى المذكى إذا كان الملبوس أو المحمول حيوانياً. الثانى: وقوعها فى مأكول اللحم.

و إن شئت فقـل: يعتبر فى الصـلاه تـذكيه خاصه، و هى الوارده على محلّل الأكل، فيكون ذلك شـرطاً فى الصـحه، و مع عـدمه يستند الفساد إلى فقد الشرط لا وجود المانع.

و فيه: مضافاً إلى ضـعف سـندها بالعلوى و الديلمى، بل و كذا على بن أبى حمزه على الأصح، أنّها قاصـره الدلاله على الشرطيه، إذ بعد فرض وقوع الصـلاه فى الحيوانى كما هو مورد السؤال و انقسامه إلى محلل الأكل و محرّمه، و استظهار مانعيه المحرم من الموثق المتقـدم كمـا عرفت فلاـ محـاله تكون الصـحه منوطه بـالوقوع فى محلّـل الأكـل، لكن لا لاعتباره بما هو، بل تخلّصاً عن المانع. فالموثق المتقـدم قرينه على المراد من هـذه الروايه، و بعـد الجمع بينهما و ضمّ إحـداهما إلى الأُخرى لا يبقى ظهور لهذه فى الشرطيه كما لا يخفى.

و يشـهد لذلك قوله (عليه السـلام) فى ذيل هذه الروايه قال: «لا بأس بالسنجاب فإنّه دابه لا تأكل اللحم، و ليس هو مما نهى عنه رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) إذ نهى عن كلّ ذى ناب و مخلب» فانّ قوله (عليه السلام): «و ليس هو

مما نهى عنه (صلى اللّه عليه و آله)» كالصريح فى أنّ الاعتبار إنّما هو

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۴۸/ أبواب لباس المصلى ب ۳ ح ۳.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۲۴

....

بالنهى الذى هو منشأ انتزاع المانعيه. فيكون ذلك قرينه أُخرى على المراد من الصدر.

و منها: ما رواه الحسن بن على بن شعبه فى تحف العقول عن الصادق (عليه السلام) فى حديث قال: «و كلّ ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه و الصلاه فيه، و كلّ شى ء يحلّ لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكى منه و صوفه و شعره و وبره» «۱».

و لا يخفى ما فيه من ضعف السند أولًا، لاشتمال تحف العقول بأجمعه على المراسيل و إن كان مؤلفه جليل القدر كما تعرضنا له فى بحث المكاسب «۲».

و قصور الدلاله ثانياً، إذ مضافاً إلى إناطه اللبس فيها بحليه اللحم دون الصـلاه التى هى محل البحث، أنّه على تقدير التسليم فغايه ما يدل عليه جواز الصـلاه و عدم البأس بها عند وقوعها فى محلل الأكل، و هذا بنفسه مما لا كلام فيه، قلنا بالشـرطيه أم المانعيه، إنّما الكلام فى العقد السـلبى أعنى ما إذا لم تقع فى محلل الأكل فوقعت فى محرمه فهل البطلان حينئذ مستند إلى فقدان الشرط أم وجود المانع، و من الواضح أنّ الروايه أجنبيه عن التعرض لهذه الجهه بالكلّيه.

فتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ روايات الباب بأجمعها لا يستفاد منها إلا المانعيه، و أما الشرطيه فلا تكاد تستفاد من شى ء منها.

الجهه السادسه: بناءً على ما هو المعروف من التفصيل بين الشرطيه و المانعيه فى الرجوع لدى الشك فى كون اللباس مأخوذاً من محلّل الأكل أو محرّمه إلى الاشتغال فى الأوّل و البراءه

فى الثانى كما سيجى ء البحث حوله مفصّلًا إن شاء اللّه تعالى. فاذا اتضح كلّ من الأمرين فبنينا على الشرطيه أو على المانعيه كما هو المختار فلا كلام. و أما إذا لم يتضح شى ء منهما و قلنا بقصور الأدلّه عن

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۴۷/ أبواب لباس المصلى ب ۲ ح ۸، تحف العقول: ۳۳۸.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

(۲) مصباح الفقاهه ۱: ۵.

....

إثبات واحد منهما، إمّا لتصادم الظهورين فى صدر الموثّق و ذيله كما ذكره الأُستاذ (قدس سره) «۱» أو لجهه أُخرى، فشككنا فى أنّ المجعول الشرعى هل هو اعتبار الشرطيه أو المانعيه. و بالنتيجه تردّد أمر فساد الصلاه الواقعه فى غير المأكول بين كونه من جهه وجود المانع أو فقدان الشرط فماذا يقتضيه الأصل العملى حينئذ؟ و هل الأصل الجارى فى المقام هو البراءه كى توافق نتيجته المانعيه، أم الاشتغال كى تفيد فائده الاشتراط.

ذهب المحقق النائينى (قدس سره) «۲» إلى الأول، بدعوى أنّ اعتبار الشرطيه يتضمن كلفه زائده، و هى لزوم إحراز الشرط عند الامتثال و عدم جواز الرجوع إلى البراءه، بخلاف المانعيه العاريه عن هذه الكلفه، فحيث إنّ أحد الجعلين يتضمن ضيقاً لا يقتضيه الآخر و هو مشكوك فيدفع بأصاله البراءه. فبحسب النتيجه يعامل مع المشكوك معامله المانعيه كما لو كانت محرزه.

لكن المناقشه فيما أفاده (قدس سره) واضحه جدّاً، ضروره أنّ نفس المانعيه و الشرطيه المجعولين لو لوحظ كل واحد منهما بحياله فهو بنفسه يتضمّن الكلفه و الضيق لا محاله، إذ اعتبار كلّ منهما قيد مأخوذ

فی المأمور به وجوداً أو عدماً، و التقیید خلاف الإطلاق المتضمن للتوسعه و التسهیل، فلا یختص التضیق فی مقام الجعل و التشریع بأحدهما دون الآخر، بل هما من هذه الجهه علی حدّ سواء، و علیه فلو لوحظ الشک فی کلّ واحد منهما مستقلا مع قطع النظر عن الآخر فهو مورد للأصل.

و أمّا بعد العلم الإجمالی بصدور واحد منهما کما هو المفروض فی المقام فالأصل فی کلّ منهما معارض بالآخر، إذ هما اعتباران متقابلان و ضدان متباینان، و لیس فی البین قدر متیقن یقطع به فی مقام الجعل و التشریع کی یشک فی الزائد علی المقدار المعلوم حتی یدفع بالأصل، کما هو الحال فی الأقل و الأکثر

---

(۱) رساله الصلاه فی المشکوک: ۱۵۰.

(۲) [لم نعثر علیه فی مظان وجوده].

....

الارتباطیین، نعم یختص أحدهما بخصوصیه یمتاز بها عن الآخر، و هی حکم العقل بلزوم الإحراز فی مقام الامتثال و عدم جواز الرجوع إلی البراءه بناءً علی الشرطیه دون المانعیه، إلا أنّ هذه الخصوصیه أجنبیه عن مقام التشریع و غیر ملحوظه فی مقام الجعل أبداً، بل هی کما عرفت من الآثار المترتبه علیه بحکم العقل و من شؤون هذا النوع من الاعتبار و الجعل، و حیثیاته العقلیه، و لا مساس له بالشارع بوجه، فهذه الکلفه عقلیه محضه، و من الواضح عدم کون الأحکام العقلیه مورداً للأُصول العملیه لا الشرعیه و لا العقلیه کما لا یخفی.

و بالجمله: إن أُرید نفی أصل اعتبار الشرطیه بالأصل فهو معارض بجریانه فی اعتبار المانعیه بعد فرض العلم الإجمالی بصدور أحدهما، و إن أُرید نفی الأثر المترتب علیه من لزوم الإحراز لدی الشک فهو حکم عقلی لا یکاد یرتفع

بالأصل.

و ممّـا ذكرنـا تعرف أنّ مقتضـى الأصـل حينئـذ هو الاشـتغال، إذ الرجوع إلى البراءه الشـرعيه أو العقليه موقوف على إحراز كون المورد من الشـک فی التكليف، كمـا إذا ثبتت المـانعيه. و أمّـا مع احتمال الشـرطيه كما هو المفروض فيحتمل أن يكون الشـک عائداً إلى مقام الامتثال لا فی أصل التكليف. و من الواضح أنّ مجرّد احتمال أن يكون الشک من الشک فی الامتثال بعينه شـک فی تحقق الامتثال الذی هو موضوع لقاعده الاشتغال.

و بـالجمله: ما لم تحرز المانعيه لا مجال للرجوع إلى البراءه، إذ مجرد احتمال أن يكون المجعول على سبيل الشـرطيه الملازم فی المقام لعدم إحراز حصول المأمور به فی الخارج و لو ببركه الأصل كافٍ فی استقلال العقل بالرجوع إلى الاشتغال.

الجهه السابعه: بعد ما عرفت من اسـتفاده المانعيه من هذه الأخبار المتضـمنه لفساد الصلاه الواقعه فی أجزاء ما حرم اللّه أكله، يقع الكلام حينئذ فی تحديد مدلول هذه الروايات، و ما يتطرق فيها من الاحتمالات مع بيان ما هو الصحيح

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۲۷

....

منها، حيث إنّ المانعيه تدور مدارها سعه و ضيقاً فنقول:

هل المراد بما حرّم اللّه أكله المأخوذ فی هـذه الأخبار ذوات الحيوانات المحرم أكلها كالأسد و الأرنب و الثعلب و نحوها فيكون ذلک عنواناً مشـيراً و معرّفاً لهـذا النوع من الحيوانات، من دون أن يكون لنفس هـذا العنوان دخاله و موضوعيه فی ثبوت الحكم، فكأنّ لذات الحيوان كالأسد مثلًا حكمين عرضيين: أحدهما: حرمه أكله، الثانی: عدم جواز الصلاه فيه، من دون ترتّب بينهما، بل هما حكمان ثبتا لموضوع واحد.

أو أنّ هذا العنوان ما حرّم اللّه أكله مأخوذ على سبيل الموضوعيه من دون أن يكون عبره إلى الأفراد الخارجيه؟

فهنـاک حکمـان طولیان، أحـدهما موضوع للآخر، فـذات الحیوان کالأسـد موضوع لحرمه الأکل، و ما حرم أکله موضوع لعـدم جواز الصلاه فیه.

و علی الثـانی فهـل المراد بـالحرمه المـترتّب علیهـا المـانعیه هی الحرمـه الفعلیـه المنحلّـه إلی الأحکـام العدیـده حسب اختلاـف الأشـخاص و الحالاـت و الطوارئ الـدخیله فی فعلیه الأحکـام، فلا یکون المانع إلا أجزاء الحیوان المحرّم أکله بالفعل و لو لجهه من الجهات کالضرر و الغصب و نحوهما. و أما ما حلّ أکله فعلًا و لو لأجل الاضطرار و نحوه فلا بأس به.

أو المراد بهـا الحرمه الطبیعیه المجعوله فی أصـل الشـرع مع قطع النظر عن الطوارئ الشخصـیه و الملابسـات الخـاصه المـانعه عن فعلیه الأحکام؟

و علی الثـانی فهل المراد بالحرمه الطبیعیه الحرمه الثابته للحیوان بعنوانه الـذاتی، أو یعم الثابته لها بعنوان عارض کموطوء الإنسان أو الجـدی الشـارب لبن الخنزیره، فیکون موضوع المـانعیه کلّ حیوان محکوم بحرمه الأکل فی أصل الشـرع، سواء کان التحریم لعنوانه الأصلی و لاقتضاء ذاته ذلک، أو لأجل عروض عنوان اقتضی تحریماً طبعیاً فی عالم التشریع علی سبیل الإطلاق؟

و علی الثانی فهل المراد بالعنوان العارض خصوص ما لا یکون قابلًا للزوال

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۲۸

....

کالمثالین المتقدمین، أو یعمّ ما کان قابلًا له کالجلل الزائل بالاستبراء؟ وجوه أو أقوال، ملخصها: أنّ المانع هل هو ذات الحیوان، أو بعنوان محرّم الأکـل بحرمه فعلیه، أو طبعیه ذاتیه، أو حـتی العـارضه لکن بشـرط عـدم قبولهـا للزوال، أو حتی إذا قبلت الزوال کالجلال؟ و الأقوی هو الأخیر، کما یتضح وجهه من تزییف ما عداه من بقیه الوجوه.

أمّا کون المانع هو الوقوع فی أجزاء ذات الحیوان فهو و إن مال إلیه شیخنا الأُستاذ (قدس سره) فی بحثه و

غيره «۱»، إلاـ أنّه خلاـف ظواهر الأـدلّه المتضـمنه لعنوان مـا لاـ يؤكـل، أو ما حرّم اللّه أكله، فإنّ حمل العنوان المأخوذ فی لسان الـدليل على المعرفيه مخـالف لسـياق الكلاـم، لاـ يكاد يصار إليه من دون قرينه بل ظاهر الأخـذ يعطی كون العنوان ملحوظاً على سبيل الموضوعيه ما لم تقم قرينه على الخلاف المفقوده فی المقام كما لا يخفى.

نعم، لو كان المستند فی الحكم روايه علی بن أبی حمزه «۲» المتضمنه للنهی عن الصلاه فی كلّ ذی ناب و مخلب كان موضوع الحكم هی العناوين الذاتيه أعنی السباع.

إلا أنّ الروايه مضافاً إلى ضعف سندها من جهات كما تقدّم لا يمكن الأخذ بمضمونها، للقطع بتعميم الحكم للسباع و غيرها مما لاـ يؤكل لحمه كما تضـمنه موثّق ابن بكير و غيره. على أنّ علی بن أبی حمزه بنفسه روی روايه أُخرى بعين هـذا السـند تضـمّن المنع عن كلّ ما لا يؤكل من السباع و غيرها «۳». فهذا الاحتمال ضعيف جدّاً.

و أمّا احتمال أن يكون الموضوع هو ما حرم أكله بالفعل فهو أضعف من سابقه من وجوه:

---

(۱) رساله الصلاه فی المشكوك: ۳۲۰ فما بعدها.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۸/ أبواب المصلی ب ۳ ح ۳، و قد تقدمت فی ص ۲۲۳.

(۳) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلی ب ۲ ح ۲ [و الظاهر أنها عين روايته الاولى كما أشار المحقّق الربانی فی هامش الوسائل].

....

أمّا أوّلًا: فلأنّ مقتضاه اختلاف الحكم باختلاف الأشـخاص، فالثوب المنسوج من صوف المعز مثلًا لا يجوز الصـلاه فيه بالإضافه إلى من حرم أكله عليه فعلًا لجهه من الجهات من الضرر أو الغصب و نحوهما، و تجوز الصلاه فيه بعينه بالإضافه إلى غيره

ممن لم يحرم عليه الأكل. بل يختلف الحكم فى شخص واحد بالإضافه إلى حالاته، فلا تجوز فى الثوب المزبور فى حال حرمه أكل لحمه لأجل الضرر مثلًا، و تجوز فى نفس الثوب بعد ارتفاع الضرر. بل يختلف فى شخص واحد بتعدد الزمان، فلا يجوز اللبس فى نهار شهر رمضان لحرمه أكل لحم الحيوان المتخذ منه اللباس فعلًا على الصائم، و يجوز فيه بعينه فى الليل لارتفاع التحريم حينئذ. و أيضاً مقتضى ذلك جواز الصلاه فى أجزاء السباع لمن اضطر إلى أكلها، و عدم الجواز فى نفس ذاك الجزء لغيره، بل له أيضاً بعد زوال الاضطرار.

و هذا كلّه كما ترى مضافاً إلى بعده فى نفسه لا يحتمل أن يلتزم به الفقيه بل كاد أن يكون مخالفاً للضروره كما لا يخفى.

و ثانيـاً: أنّ الحرمه الفعليه مخالفه لظواهر النصوص المتضمنه كموثق ابن بكير و غيره لتنويع الحيوان إلى محرّم الأكل و محلله، فانّ ظاهر إسناد الحلّيه أو الحرمه إلى الحيوان أنّ الحكم بهما من جهه اقتضاء ذات الحيوان ذلك و أنّه بنفسه يكون لحمه محلّل الأكل أو محرمه، لا من جهه العوارض الشخصيه من ضرر أو اضطرار أو صوم و نحوها مما تختلف به الحلّيه و الحرمه الفعليتين، فانّ ذلك خلاف ظاهر إضافه الحكم إلى الحيوان نفسه كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّا نقطع بعدم دوران الحكم جوازاً و منعاً مدار حلّيه اللحم و حرمته فعلًا، ضروره أنّ اللباس قد يكون متخذاً من حيوان مذبوح قبل سنين عديده، أو مجلوباً من البلدان النائيه بعد ذبح الحيوان فى أقصى البلاد الخارجه عن محل الابتلاء عاده، فلا يكون الحيوان حينئذ محلل الأكل و لا محرّمه لانتفاء الموضوع من أصله أو لعدم

الابتلاء به، فليس هناک خطاب فعلی أصلًا

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۳۰

....

لا- بحرمه الأکل و لا- بحلیته، مع أنّ اللباس محکوم بعدم جواز الصلاه فیه إذا کان مأخوذاً من نوع خاص من الحیوانات، و بالجواز إذا کان مأخوذاً من النوع الآخر.

فیظهر من ذلک أنّ المراد بالحرمه هی الحرمه الطبیعیه، أی ما کان طبع الحیوان فی نوعه محکوماً بحرمه أکل اللحم فی أصل التشریع، سواء تمت شرائط الفعلیه أم لا، فی قبال ما کان حلالًا کذلک سواء اتّصف بالحرمه الفعلیه لجهه من الجهات أم لا.

و أمّا احتمال اختصاص هذه الحرمه الطبیعیه بما إذا ثبتت للحیوان فی حدّ ذاته و بعنوانه الأوّلی مع قطع النظر عن العوارض فلا تعمّ ما ثبتت له فی أصل الشرع لکن بعنوان عارض کموطوء الإنسان، أو الجدی الشارب لبن الخنزیره المحرم أکله هو و نسله.

فیدفعه إطلاق الأدله بعد صدق عنوان محرّم الأکل علیه أیضاً صدقاً حقیقیاً من دون أیّه عنایه و مسامحه، فیصدق علی الموطوء و شارب اللبن أنّه مما حرم اللّه أکله فی الشریعه المقدسه علی حدّ صدقه علی الأسد و الأرنب و نحوهما من المحرّمات الذاتیه، فإنّ کون جهه الحرمه ذاتیه أم عرضیه أی کونها لأجل الوصف العنوانی القائم بالذات أم لأمر خارج عن مقام الذات عارض علیه بعد کونها علی التقدیرین مجعوله فی أصل الشریعه المقدسه لطبیعه الحیوان علی الإطلاق، و علی سبیل القضیه الحقیقیه غیر فارق فی صدق عنوان محرم الأکل المأخوذ فی لسان الأدلّه موضوعاً للحکم صدقاً حقیقیاً و حمله علیه حملًا شائعاً کما لا یخفی. فتخصیص الحکم بالأوّل مخالف لإطلاق الأدلّه.

و هل یتعدّی عن العنوان الذاتی إلی مطلق العناوین العرضیه، أو إلی خصوص ما

لا يكون منها قابلًا للزوال كالمثالين المتقدّمين دون ما كان قابلًا له كالجلل الزائل بالاستبراء؟

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۳۱

....

ذهب شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «۱» إلى الثانی، و لا نعرف له وجهاً، فانّ قبول العنوان للزوال و عدمه أجنبی عن الصدق المزبور الذی هو المناط فی شمول الإطلاق، فإنّه إمّا أن يقتصر على العنوان الذاتی بدعوى قصور الأدلّه عن الشمول للعرضی فينبغی أن لا يتعدى حتى إلى العارضی غير القابل للزوال، مع أنّه (قدس سره) سلّم التعدی إليه، و اعترف بشمول الأدلّه له.

و إمّا أن يتعدّى إلى العارضی لعدم قصور الإطلاق كما هو الصحيح فلا فرق إذن بين ما لم يقبل الزوال و ما قبله كالجلال. فالتخصيص بالأول بلا موجب بعد عدم دخل قابليه الزوال و عدمه فی الصدق المزبور.

و من الغريب قياسه (قدس سره) الجلل بالاضطرار، فكما أنّ الاضطرار إلى أكل لحوم السباع مثلًا لا يجوّز الصلاه فی أجزائها لقبوله للزوال فكذلك الجلّال لعين الملاك.

و أنت خبير بما بينهما من الفرق الواضح، ضروره أنّ الاضطرار إلى أكل لحم الأسد مثلًا الموجب لحلّيه الأكل بالإضافه إلى خصوص المضطر إليه لا يوجب تغييراً فی أصل التشريع، و لا يقتضی تبدّلًا فی الحكم الواقعی بالنسبه إلى عامه المكلفين بحيث يصدق على اللحم المزبور أنّه مما أحلّ اللّه أكله فی الشريعه المقدسه كما أحلّ لحم الغنم و نحوه.

و هذا بخلاف الجلال، فانّ ذات لحم الحيوان المتصف بالجلل حرم على كلّ أحد كلحم الأسد، و يصدق عليه حقيقه أنّه مما حرم اللّه أكله فی الشريعه المقدّسه على عامّه المكلفين كما حرّم لحم السباع و نحوها مما لا يؤكل لحمه. فهما و إن اشتركا فی قبول الزوال إلا أنّ

الجلال يمتاز بخصوصيه بها تندرج تحت الإطلاق دون الاضطرار، فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق الواضح كما هو ظاهر.

---

(۱) رساله الصلاه فی المشکوک: ۹۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۳۲

....

و ببالی أنّه (قدس سره) حکم بنجاسه بول الجلال أخذاً بإطلاق قوله (علیه السلام): «اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه» «۱» الشامل للعنوان الأصلی و العرضی. فتسلیم التعمیم هناک دون المقام مع أنّ الموضوع فیهما شی ء واحد و هو عنوان ما لا یؤکل، الذی رتّب علیه نجاسه البول و عدم جواز الصلاه فیه غیر ظاهر الوجه.

الجهه الثامنه: ذکر بعضهم أنّه یختلف جریان الأُصول باختلاف کیفیه اعتبار المانعیه من حیث تعلّقها بالصلاه أو اللباس أو المصلی.

فإن کانت معتبره فی الصلاه نفسها، بأن اعتبر فیها أن لا- تقع فی غیر المأکول من دون إضافه إلی المصلّی أو اللباس، فینبغی حینئذ التفصیل بین ما لو کان المشکوک فیه مصاحباً مع المصلّی عند مفتتح الصلاه، و ما لو طرأ علیه فی الأثناء. فیحکم بالصحه فی الثانی، للشک فی عروض المانع بعد أن کانت الصلاه خالیه عنه، فتستصحب الصحه و یدفع المانع المشکوک حدوثه بالأصل. و بالبطلان فی الأول، لعدم الحاله السابقه، إذ الصلاه من أوّل حدوثها یشک فی صحتها و فسادها، لاحتمال اقترانها بالمانع من أول الأمر، فیحکم بالبطلان لقاعده الاشتغال.

و إن کانت معتبره فی اللباس فهی محکومه بالفساد فی کلتا الصورتین، إذ لا أصل یتضح به حال اللباس من حیث اتخاذه من محلّل الأکل أو محرّمه، بل هو من حین وجوده یشک فی اتصافه بکونه جزءاً لما یؤکل أو ما لا یؤکل، فسواء طرأ لبسه أثناء الصلاه أم لبسه قبل الشروع فیها یحتمل اقتران الصلاه بالمانع من

دون أن يكون له أصل دافع.

و إن كانت معتبره فی المصلی یحکم بصحه الصلاه حینئذ علی التقدیرین، إذ المصلی قبل أن یلبس المشکوک لم یکن لابساً لما لا یؤکل یقیناً فیستصحب عدمه إلی ما بعد اللبس، و به یحرز انتفاء المانع المستلزم لصحه الصلاه.

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۰۵/ أبواب النجاسات ب ۸ ح ۲.

....

و نحن الآن لسنا بصدد التعرّض لهذه التفریعات، إذ سیجی ء البحث حولها عند التکلم فیما تقتضیه الأُصول العملیه إن شاء اللّه تعالی «۱». و إنّما المهم فی المقام تحقیق الصغری و أنّ المستفاد من الأدلّه أیّ من المحتملات الثلاثه المتقدمه فنقول:

لا ریب أنّ الشرطیه أو المانعیه إنّما تنتزعان من اعتبار تقیّد الواجب بشی ء وجوداً أو عدماً، فاعتبار القیدیه لا بدّ و أن تلاحظ بالإضافه إلی ذات المأمور به، و لا یکاد یکون شی ء شرطاً فی شی ء أو مانعاً عنه إلا بعد أخذه فی الواجب نفسه، و إلا فاعتباره فی شی ء آخر خارج عن حریم المأمور به لا- یستوجب الانتزاع المزبور بالضروره. و علیه فالتقیید الاعتباری لا مناص من أن یکون ملحوظاً بالإضافه إلی نفس الصلاه، بمعنی أنّ طرف الاعتبار و متعلقه إنّما هو الصلاه نفسها علی جمیع التقادیر.

و البحث المعقول فی المقام إنّما هو فی أنّ مرکز هذا الاعتبار و مورده هل هو الصلاه نفسها أو اللباس أو المصلی، و أنّ هذا التقیید المعتبر فی الصلاه هل هو بلحاظ نفسها أو أحد الأمرین الآخرین. فهل الصلاه یعتبر فیها أن لا تقع فی محرم الأکل أو تقع فی غیر ما لا یؤکل، أو أنّ المعتبر فیها أن لا یکون اللباس متخذاً من غیر المأکول، أو أنّ المعتبر فیها

أن لا يكون المصلى لابساً أو مصاحباً لجزء مما لا يؤكل. فالنزاع فى مركز هذا الاعتبار.

و التحقيق: أنّ احتمال كون القيـد ملحوظاً فى ناحيه اللباس ساقط جزماً، لما عرفت فى مطاوى ما تقـدم عند بيان الفرق بين الجزء و الشرط «٢» أنّه لا معنى لأخـذ شـى ء قيداً فى الواجب وجوداً أو عدماً إلا فيما إذا كان القيد أيضاً متعلّقاً للأمر بتبع الأمر المتعلق بالمركّب، لكون التقييـد به مأخوذاً فى الواجب و إن كان ذات القيـد خارجاً عنه، فى قبال الجزء الـذى هو داخل قيـداً و تقيداً. و من هنا

---

(١) فى ص ٢٣٩ فما بعدها.

(٢) فى ص ٢١٦.

....

ذكرنا أنّ شرط الواجب أو المانع عنه لا بدّ و أن يكون فعلًا اختيارياً للمكلّف كى يمكن أخذ التقييد به فى الواجب.

و من الواضـح أنّ اتصـاف اللبـاس أو المحمول بكونه مـأخوذاً من المأكول أو من غيره أمر واقعى خارج عن اختيار المكلّف، إذ ليس هو فعلًا من أفعاله بل صـفه خارجيه قائمه بالغير تابعه لأسـبابها، فلا يعقل تعلق التكليف به وجوداً أو عـدماً حتى يكون قيـداً فى المأمور به.

و ما يتراءى فى كلمات الفقهاء من إطلاق الشـرط عليه فيقال إنّ من شرائط اللباس أن لا يكون من غير المأكول فهو مسامحه فى التعبير، حيث أُسند ما هو شرط فى الصلاه أو المصلى إلى اللباس لما بينهما من نوع من الملازمه كما لا يخفى.

و عليه فالأمر دائر بين أن يكون التقييد معتبراً فى ناحيه الصلاه أو المصلى دون اللباس. فالمحتملات ثنائيه لا ثلاثيه.

و حينئذ نقول: ظاهر قوله (عليه السلام) فى موثق سماعه: «و لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه» «١» اعتبار القيديه فى

ناحیه المصلّی، حیث تعلّق النهی المنتزع منه المانعیه به، و لیس بإزائه ما ینافی هذا الظهور سوی قوله (علیه السلام) فی موثق ابن بکیر: «فالصلاه فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و کلّ شی ء منه فاسده، لا تقبل تلک الصلاه ...» إلخ «۲» فإنّها ظاهره فی الجمله فی اعتبار القید فی ناحیه الصلاه نفسها، من جهه إسناد الفساد إلیها.

لکن دقیق النظر یقضی بعدم المنافاه، و أنّ هذه أیضاً ظاهره فی رجوع القید إلی المصلّی کما فی موثقه سماعه، نظراً إلی أن لبس ما لا یؤکل فعل من أفعال المکلف کنفس الصلاه، و لا معنی لأن یکون أحد الفعلین ظرفاً للفعل الآخر سواء أُرید به ظرف الزمان أو المکان، فلا معنی لکون لبس الوبر ظرفاً للصلاه

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۵۳/ أبواب لباس المصلی ب ۵ ح ۳.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلی ب ۲ ح ۱.

....

إلا بعنایه توسیط المصلّی نفسه، حیث إنّ اللباس الذی هو شرط فی الصلاه و لو فی الجمله لمّا کان محیطاً بالمصلّی بوصفه العنوانی فکأنّ الصلاه أیضاً بنفسها وقعت فیه، و إلا فمع الغضّ عن هذا التوسیط لا مصحح لإطلاق الظرفیه، إذ لا علاقه و لا ارتباط بینهما بوجه. فالإسناد أولًا و بالذات إلی المصلّی و بعنایته یسند إلی الصلاه تجوزاً و توسعاً فی الإطلاق. و نتیجه ذلک أنّ مرکز التقیید هو المصلّی نفسه، کما هو مفاد موثقه سماعه و مآل موثقه ابن بکیر حسبما عرفت.

هذا تمام الکلام فی الأُمور التی ینبغی تقدیمها أمام المقصود. و حیث أحطت بها خبراً فهذا أوان الخوض فیه و البحث عن أصل المسأله فنقول و

العون منه مأمول:

يقع الكلام تاره بالنظر إلى الأدلّه الاجتهاديه، و أُخرى فيما تقتضيه الأُصول العمليه بعد فقد تلك الأدلّه، فهنا مقامان:

أمّا المقام الأول: فقد استدلّ لجواز الصلاه فی اللباس المشكوک بوجوه:

أحدها: ما عن المحقق القمی من انصراف النصوص المانعه عن الصلاه فيما لا يؤكل إلى صوره العلم، فالمشكوک غير مشمول للدليل من أصله. و مقتضی ذلک صحه الصلاه الواقعه فيه حتى واقعاً، إذ الإحراز جزء من موضوع الفساد، و هو منفی على الفرض، فلا مجال للقول بأنّ المانع موجود غير أنّ المصلی جاهل به.

و من ثم بنى (قدس سره) فی أجوبه مسائله على أنّ صحه الصلاه فی المشكوک صحه واقعيه «۱».

و فيه: أنّ هذه الدعوى مع أنّه لا قائل بها دون إثباتها خرط القتاد ضروره أنّ الألفاظ موضوعه لمعانيها الواقعيه دون المعلومه المحرزه. فالانصراف المدعى فی المقام مما لا أساس له بتاتاً.

---

(۱) جامع الشتات ۲: ۷۷۶ السطر ۲۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۳۶

....

ثانيها: أنّ مقتضی العمومات أو الإطلاقات جواز الصلاه فی كلّ ساتر خرجنا عنها فيما لا يؤكل بالدليل المخصص، لكون حجيته أقوى من حجيه العام، و حيث إنّ هذه الحجيه خاصه بالأفراد المعلومه، لتقوّم تنجّزها بالوصول صغرى و كبرى، فيرجع فی المشكوكه أعنی الشبهات المصداقيه للمخصص إلى العمومات، إذ لم تقترن فيها بحجه أقوى لترفع اليد عنها.

و يندفع: بما سبق فی مطاوی المقدمات من أنّ المخصص المنفصل و إن لم يصادم ظهور العام لكنه يصادم حجيته، و يكشف عن تضيق دائره الإراده الجديه و عدم شمولها لمورد التخصيص. و عليه فالفرد المشكوک حيث لم يعلم اندراجه فی المراد الجدی من العام لم يكن مجال للتمسک به.

و بعباره اخرى: الدليل المخصص و إن لم

يكن حجه إلا بعد الوصول كبرى و صغرى كما أفيد إلا أنّ من الواضح تقييد العام بعد ورود التخصيص عليه بغير مورد الخاص، لامتناع الجمع بين التوسعه و التضيق و الإطلاق و التقييد فهو خارج عن تحت الإراده الجديه منه. و عليه فالفرد المشكوك و إن لم يعلم دخوله في المخصص لكنّه لم يعلم دخوله في العام أيضاً بما هو حجه، و إن كان داخلًا فيه بحسب المراد الاستعمالي، فكما يشك في شمول المخصص له يشك في شمول العام أيضاً، فلا يصح التمسك به.

على أنّه ليس لدينا عموم أو إطلاق يدلّ على جواز الصلاه في كلّ ساتر ليرجع إليه في الفرد المشكوك كما لا يخفى.

ثالثها: ما يظهر من كلمات المحقق القمي «۱» و تمسك به بعضهم من أنّ المانعيه في المقام منتزعه من النهي الوارد في موثقه سماعه «... و لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه» «۲» و من المعلوم أنّ فعليه النواهي كالأوامر متقوّمه بالوصول كبرى و صغرى، لتصلح للزجر و البعث، و حيث لا وصول في المشكوك فلا فعليه. فلا

---

(۱) لم نعثر عليه.

(۲) الوسائل ۴: ۳۵۳/ أبواب لباس المصلي ب ۵ ح ۳.

موسوعه الإمام الخوئي، ج ۱۲، ص: ۲۳۷

....

يقاس ذلك بمثل لا صلاه إلا إلى القبله، أو بطهور، أو بفاتحه الكتاب، و نحوه مما لا يكون بلسان النهي. و إنّما هو إرشاد بحت، فانّ العبره ثمه بالواقع لا بالواصل، و بذلك يفترق أحدهما عن الآخر.

و فيه أولًا: أنّ دليل المانعيه في المقام غير منحصر فيما ذكر، بل العمده موثقه ابن بكير، و المانعيه فيها غير مستفاده من النهي، بل من التصريح بالفساد حيث قال (عليه السلام): «إنّ الصلاه في وبر كلّ شي ء

حرام أكله ... فاسد» و هكذا فى ذيلها. فعلى تقدير تسليم الكبرى فالصغرى ممنوعه فى المقام.

و ثانياً: مع الغض عن هذه الموثقه و تسليم انحصار الدليل بما تضمّن النهى فما ذكره من اعتبار الوصول إنّما يتجه فى النواهى أو الأوامر المولويه النفسيه الحاويه للتكاليف الاستقلاليه، و الصالحه للبعث أو الزجر، دون مثل المقام مما هو إرشاد إلى المانعيه أو أحد أخويها، الذى هو بمثابه الإخبار عن أمر واقعى و هو الدخل فى المأمور به وجوداً أو عدماً، علم به المكلّف أو لا، ضروره أنّ مثله لا يتضمن بعثاً أو زجراً ليتوهم إناطتها به.

و ما قرع سمعك من انتزاع المانعيه أو الشرطيه من التكليف فلا يراد به هذا النهى المتعلّق بذات المانع، بل المراد الانتزاع من تقيّد التكليف المتعلق بالمركب بالقيد العدمى أو الوجودى كما لا يخفى.

و ثالثاً: لا نسلّم اعتبار الوصول فى الفعليه حتى فى التكاليف النفسيه إلا إذا لوحظ العلم جزءاً من الموضوع، و إلا ففعليتها بفعليه موضوعاتها، علم بها المكلف أم لا، فمتى كان الموضوع فعلياً أصبح الحكم فعلياً أيضاً بتبعه، بل لا يمكن تخلّفه عنه، فإنّه كتخلّف المعلول عن علته.

نعم، تنجّزه منوط بالوصول، و بدونه يكون معذوراً، فلا تنجز مع الجهل لا أنّه لا فعليه. و من ثم يكون الاحتياط وقتئذ حسناً، لما فيه من المحافظه على الواقع، إمّا لزوماً كما فى موارد العلم الإجمالى، أو استحباباً كما فى الشبهات البدويه، فإنّه لولا الفعليه لم يكن ثمه واقع لتحسن المحافظه عليه. فالخلط بين الفعليه و التنجّز أوجب الوقوع فى الاشتباه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٣٨

....

و بالجمله: فاعتبار الوصول فى فعليه الحكم غير سديد و إن أصرّ عليه صاحب الكفايه فى مبحث

اجتماع الأمر و النهى «۱» و لأجله صحح الصلاه فى المغصوب لدى الجهل، نظراً إلى عدم فعليه الحرمه حينئذ. و أجبنا عنه بضروره فعليه الحكم إذا كان موضوعه موجوداً بتمام قيوده، غايه الأمر أنّه لا يتنجّز مع الجهل. و تمام الكلام فى محلّه «۲».

رابعها: التمسك بالروايات التى تضمنت جواز الصلاه فى الخزّ الخالص غير المغشوش بوبر الأرانب «۳» بدعوى أنّ اختصاصها بمحرز الخلوص بحيث يعلم عدم نسج شى ء من خيوطه بوبر غيره حمل للمطلق على الفرد النادر، فيلغو تشريع هذا الجعل. فحذراً عن اللغويه يراد بها ما يطلق عليه اسم الخزّ مما كان لبسه متعارفاً فى تلك الأزمنه، بحيث يشمل محتمل الغشيه، فاذا شمل ما احتمل فيه الغش و الخلط شمل ما احتمل أن يكون اللباس بأجمعه مما لا يؤكل، لعدم القول بالفصل بين موارد الشبهه.

و فيه أولًا: أنّ معرفه الخالص من جلد الخز كغيره من الجلود سهله يسيره و غير عزيزه عند أهل الخبره، بل هو معروف لديهم يميزونه عن غيره كما يميزون جلد الشاه عن المعز.

و أمّا الخلوص فى الوبر فيمكن إحرازه بالعلم الوجدانى كما لو نسج اللباس بيده، أو التعبدى كما لو أخبره البائع الذى يثق به، أو شخص آخر من أهل الخبره، أو غيرهما من حجه معتبره. فإحراز الموضوع بعلم أو علمى كبقيه الموضوعات لم يكن من الفرد النادر بحيث يمتنع حمل المطلقات عليه، فمع استقرار الشك بحيث لم يكن ثمّه حتى أصل محرز لا مانع من أن لا تتناوله هذه المطلقات، لما عرفت من عدم قلّه الموارد التى يمكن فيها إحراز الخلوص و لو

---

(۱) كفايه الأُصول: ۱۵۶ الأمر العاشر.

(۲) محاضرات فى أُصول الفقه ۴: ۲۳۲ فما بعد.

(۳) و من

تلك الروايات ما روى فى الوسائل ۴: ۳۶۱/ أبواب لباس المصلى ب ۹ ح ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۳۹

....

بحجه غير العلم.

و ثانياً: مع التسليم فغايته الالتزام بتخصيص آخر فى عمومات عدم جواز الصلاه فيما لا يؤكل، فكما أنّ الخز الخالص خارج عنها فكذا ما يحتمل فيه الخلط و الغش، نظراً إلى أنّ الاقتصار على الأوّل يستوجب الحمل على الفرد النادر كما أُفيد. و حينئذ فما هو الموجب للتعدّى إلى كلّ مشكوك مما لا يؤكل فإنّا إنّما تعدينا إلى التخصيص الثانى لعله مختصه به مفقوده فى غيره، و هى التى سمعتها من محذور اللغويه الناشئه من الندره، فلا يقاس غيره به. و لا أساس لدعوى عدم القول بالفصل فى مثله كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّا لو سلّمنا شمول نصوص الخزّ للخالص و المحتمل الخلط، إلا أنّها مقيّده بما دل على عدم جواز الصلاه فى المغشوش. إذن فالتمسك بها فى الفرد المشكوك يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه «۱» الذى هو فى حيّز المنع.

فتحصّل: أنّ هذه الوجوه كلها ساقطه، و لا سبيل للتمسك بالأدلّه الاجتهاديه لتجويز الصلاه فيما يشك فى كونه مما لا يؤكل لحمه.

و أمّا المقام الثانى: أعنى البحث حول الأُصول العمليه بعد اليأس عن الأدلّه الاجتهاديه فالكلام فيه يقع تاره فيما تقتضيه الأُصول الموضوعيه أى التى يتنقح بها حال الموضوع الحاكمه على الأُصول الحكميه من البراءه أو الاشتغال، و أُخرى فيما تقتضيه الأُصول الحكميه، فهنا مبحثان.

---

(۱) هكذا أفاده (دام ظله) فى بحثه الشريف و فى رسالته التى كتبها فى اللباس المشكوك [فى ص ۳۵] و تعرّض له المحقّق النائينى (قدس سره) أيضاً [فى رساله الصلاه فى المشكوك: ۱۷۶] غير أنّ فى

النفس منه شیئاً، إذ بعد تسلیم ما یدعیه المستدل من امتناع تخصیص الإطلاق بمجرد الخلوص، و لزوم شموله بنفسه للمشکوک حذراً من لغویه التشریع لو أُرید منه الفرد النادر، فلازمه تخصیص ما دلّ علی المنع عن الصلاه فی المغشوش بمحرز الغشیه، ضروره امتناع المحافظه علی الإطلاقین، للزوم التدافع. إذن فالفرد المشکوک مصداق واقعی للعام، و مثله لا یکون من التمسک به فی الشبهه المصداقیه.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۴۰

....

أمّا المبحث الأول: فیستدل علی جواز الصلاه فی اللباس أو المحمول المشکوک بوجوه:

الأول: التمسک بأصاله الحلّ بتقریب: أنّ الحیوان الذی أُخذ منه هذا الجزء کالصوف یشک فی حلّیه لحمه و حرمته فیشمله عموم قوله (علیه السلام): «کل شی ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال» «۱» فبمقتضی أصاله الإباحه تحرز حلّیه اللحم فی ظاهر الشرع التی هی الموضوع لجواز الصلاه فیما أُخذ منه فیترتب علیه الأثر.

و قد نوقش فیه من وجوه:

أحدها: أنّ الحکم بالحلّیه الفعلیه المستنده إلی أصاله الإباحه یستدعی وجود الموضوع و دخوله فی محلّ الابتلاء کی یصح التعبد الشرعی بحلّیته فعلًا و لا یکون لغواً، مع أنّ الحیوان المتخذ منه الجزء المشکوک ربما یکون تالفاً قبل سنین، أو خارجاً عن محلّ الابتلاء فلم یکن هناک أثر شرعی فعلی یصحّ التعبّد بلحاظه کی یجری الأصل.

و یندفع: بأنّ الدخول فی محلّ الابتلاء و کونه ذا أثر فعلی لو کان معتبراً فی مجری الأصل نفسه لتمّ ما أُفید، إلا أنّه لا دلیل علی هذا التضییق، بل المعتبر بمقتضی کون الأصل ناظراً إلی التطبیق فی مقام العمل وجود أثر شرعی عملی داخل فی محل الابتلاء، و هذا المقدار من الأثر کاف فی صحه التعبد الشرعی بلحاظه، سواء کان

بنفسه مجرى للأصل أو مترتباً على ما يجرى فيه الأصل كما فى المقام.

و نظيره ما لو لاقى شى ء مستصحب النجاسه، و قبل العلم بالملاقاه انعدم الملاقى بالفتح أو خرج عن محل الابتلاء، فإنّه لا ريب فى الحكم بنجاسه الملاقى بالكسر استناداً إلى استصحاب نجاسه الملاقى بالفتح مع أنّه معدوم أو خارج عن محل الابتلاء على الفرض، فمع أنّ المجرى بنفسه لم يكن

---

(۱) الوسائل ۱۷: ۸۷/ أبواب ما يكتسب به ب ۴ ح ۱.

....

مورداً للأثر يحكم بجريانه بلحاظ ما يستتبعه من الأثر العملى، و هو الحكم بنجاسه الملاقى بالكسر و بذلك يخرج التعبّد الشرعى عن اللغويه.

و مقامنا من هذا القبيل، فانّ الحكم بحلّيه لحم الحيوان التالف أو الخارج عن محل الابتلاء و إن لم يكن بنفسه قابلًا للتعبد فلا يكون المجرى مورداً للأثر، إلا أنّه بلحاظ تضمنه أثراً فعلياً عملياً داخلًا فى محلّ الابتلاء و هو جواز الصلاه فى الجزء المتخذ منه يصحّ التعبد، فيشمله عموم دليل الأصل.

ثانيها: ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) «۱» من أنّه على تقدير تسليمه لا يجرى فيما لو كان هناك حيوانان متميّزان فى الخارج قد علمنا بحرمه لحم أحدهما بعينه و حلّيه الآخر و شككنا فى أنّ الصوف مثلًا مأخوذ من هذا أو ذاك، فإنّه لا معنى حينئذ لجريان أصاله الحلّ فى الحيوان، إذ لم يكن شى ء من الحيوانين مشكوك اللحم على الفرض كى يجرى فيه الأصل، و إنّما الشك متمحض فى أخذ الصوف من هذا أو من ذاك، و الأصل المزبور لا يجدى لدفع هذا النوع من الشك، لعدم تعلّقه بالحيوان.

نعم، العنوان الانتزاعى و هو ما أُخذ منه هذا الصوف يشك فى

حلّيته و حرمته، إلا أنّه بنفسه لم يكن موضوعاً للأثر، بل لا وجود له فى الخارج، و إنّما الموجود هـذا أو ذاك معيناً، و المفروض عدم الشك فى شى ء منهما. فما هو المشكوك لا وجود له، و ما هو الموجود لم يكن مورداً للشك ليجرى فيه الأصل.

و يندفع: بأنّ الميزان فى جريان الأصل كون المجرى مشكوكاً فعلًا بأيّ عنوان كان مع تعلّق أثر شرعى به داخل فى محلّ الابتلاء، سواء كان معلوم الحكم بعنوانه الأوّلى أم لا، إذ المدار فى شمول أدلّه الأُصول صدق الشك الفعلى كيف ما كان. و من الواضح أنّ عنوان ما أُخذ منه هذا الصوف الداخل فى محلّ الابتلاء له معنون موجود فى الخارج يشار إليه بهذا العنوان المشير، و لا يضر

---

(۱) رساله الصلاه فى المشكوك: ۳۱۶.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۴۲

....

بصدق الشك الفعلى معلوميه حكم كلّ واحد من الحيوانين سابقاً بعنوان آخر.

فالمقام نظير ما لو كان هناك لحمان فى الخارج أحـدهما مقطوع الحرمه و الآخر مقطوع الحلّيه فوقعت قطعه من أحـدهما فى يد شخص و شك فى أخـذها من هـذا أو ذاك، فإنّه لا إشـكال فى جريان أصاله الحلّ فى تلك القطعه مع أنّها كانت سابقاً معلومه الحكم من حيث الحلّيه و الحرمه على الفرض.

و كما لو فقـد أحـد اللحمين فى المثال و بقى الآخر و شك فى أنّ الباقى هل هو ما علم حلّيته أو حرمته، فإنّ أصاله الحلّ تجرى حينئذ فى اللحم الموجود بلا إشكال، مع أنّه فى السابق كان معلوم الحكم.

و السرّ هو ما عرفت من أنّ العبره بصدق الشك الفعلى كيف ما اتفق، و بأيّ عنوان تحقق، و هو حاصل فى هذه الفروض.

ثالثها: ما

ذکره هو (قدس سره) «۱» أيضاً من أنّ الموضوع لعدم جواز الصلاه لو کان عنوان ما حرّم اللّه أکله بما هو کذلک اتجه التمسک بأصاله الحلّ و ليس کذلک، بل الموضوع ذوات الحيوانات من الأسد و الأرنب و الثعلب و نحوها، فالمانع هو وقوع الصلاه فی شی ء من أجزاء هذه الحيوانات، و العنوان المزبور معرّف و مشير إلى هذه الذوات. و من الواضح أنّ أصاله الحلّ لا يثبت بها کون الحيوان المتخذ منه هذا الجزء من النوع المحلّل، أو عدم کونه من الأنواع المحرّمه، لعدم تکفّل الأُصول و لا سيما غير المحرز منها کما فی المقام لإثبات اللوازم غير الشرعيه.

فما هو موضوع الحکم لا يثبت بأصاله الحلّ، و ما يثبت بها لم يکن موضوعاً للحکم.

و ما أفاده (قدس سره) متين جدّاً بناءً على مسلکه من کون الموضوع ذوات الحيوانات، و حمل العنوان المأخوذ فی لسان الروايات على المعرفيّه

---

(۱) رساله الصلاه فی المشکوک: ۳۲۵.

....

و المشيريه. و أمّا بناءً على ما هو الصواب کما عرفته سابقاً «۱» من کون الموضوع نفس العنوان، نظراً إلى أنّ الحمل على المعرفيه خلاف ظواهر الأدلّه لا يصار إليه من دون القرينه، فلا تمکن المساعده على ما ذکره (قدس سره).

رابعها: ما ذکره هو (قدس سره) «۲» أيضاً من أنا لو سلّمنا کون العبره بالحليه و الحرمه لا بذوات الحيوانات إلا أنّه لا ينبغی الشک فی أنّ المراد بهما ما کان کذلک ذاتاً و بحسب الطبع الأوّلی فی أصل التشريع، دون الحلّيه و الحرمه الفعليين، لعدم دوران جواز الصلاه و عدمه مدارهما. أ لا ترى أنّ الصوف المتخذ من ميته الشاه تجوز فيه الصلاه و إن

حرم لحمها لمكان الموت أو لاعتبارات أَخر، حتى فى المذكّى من غصب أو ضرر أو صوم و ما شاكل ذلك من العناوين الثانويه الموجبه للحرمه الفعليه، كما أنّه ربما لا- تجوز الصلاه و إن حلّ الأكل فعلًا كالوبر المتخذ من أرنب حلّ أكل لحمه لاضطرار و نحوه.

و بالجمله: موضوع الحكم هو الشأنى الطبعى منهما لا الفعلى. و من البديهى أنّ أصاله الحلّ متكفّله لإثبات الحلّيه الفعليه، و لا نظر فيها إلى الحلّيه الطبيعيه بوجه. و لا ملازمه بين الأمرين، لجواز التفكيك من الطرفين، إذ لا تنافى بين الحلّيه الذاتيه و الحرمه الفعليه، و كذا عكسها حسبما عرفت. فما هو موضوع الحكم لا يثبته الأصل، و ما يثبته لم يكن موضوعاً للحكم.

نعم، ربما يكون التعبد الشرعى متعلقاً بالحلّيه الشأنيه كما لو شك فى تبدّلها بحرمه مثلها بعروض الجلل أو صيرورتها موطوءه الإنسان بشبهه حكميه أو موضوعيه، أو فى زواله بالاستبراء فنستصحب الحاله السابقه من الحلّيه أو الحرمه الطبيعيتين، إلا- أنّ ذلك خارج عن نطاق البحث، إذ الكلام فى أصاله الحلّ التى ليس مفادها إلا الحلّيه الفعليه حسبما عرفت.

و ما أفاده (قدس سره) فى غايه الجوده و المتانه، و هو الوجه الصحيح الذى

---

(۱) فى ص ۲۲۸.

(۲) رساله الصلاه فى المشكوك: ۳۲۷.

....

نعتمد عليه فى المنع عن جريان أصاله الحلّ، فانّ ما يترتب على هذا الأصل هو الحليه الفعليه، و الموضوع فى المقام هو الحليه الذاتيه، فلا تصلح أصاله الحلّ لإثبات موضوع الجواز، و هكذا فى جانب الحرمه.

و عليه فلو عثرنا على حيوان شك فى تذكيته من دون أى أماره عليها فمقتضى أصاله عدم التذكيه و إن كان هو عدم جواز أكل

لحمه إلاـ أنّه لا يترتب عليها عـدم جواز الصـلاه فى أجزائه، إذ لا تثبت بالأصل المزبور الحرمه الطبعيه الشأنيه الّتى هى الموضوع لعدم الجواز، إلّا إذا كانت تلك الحرمه أو الحليه مجرى للأصل كما لو شک فى الاستبراء من الجلل أو فى أصل عروضه حسبما عرفت.

الوجه الثانى: التمسک بأصاله الطهاره بتقريب: أنّه لو تردد اللباس بين اتخاذه من حيوان طاهر مأكول اللحم كالغنم، أو نجس غير مأكول كالكلب كان مقتضى أصاله الطهاره جواز الصلاه فيه، فاذا جاز ثمّه جاز فى بقيه الشبهات بعدم القول بالفصل.

و ينـدفع: بـأنّ أصـاله الطهـاره لاـ يـترتب عليهـا إلاـ آثـار الطهـاره و أحكامهـا و من البيّن أنّ جواز الصـلاه لم يكن أثراً للطهـاره بمجردها، بل شـريطه عدم كون اللباس مما لا يؤكل، بشهاده عدم الجواز فى وبر الأرانب مثلًا مع أنّه طاهر، نعم طهاره اللباس فى مفروض المثال ملازم لكونه مأخوذاً من المأكول، إلا أنّ ذلک من اللوازم العقليه التى لا تكاد تثبت حتى بالأُصول المحرزه فضلًا عن غيرها كأصاله الطهاره.

على أنّا لو سلّمنا حجيه الأُصول المثبته فغايته جواز الصلاه فى خصوص المثال، لإحراز كونه من المأكول بالتعبد الشرعى، فما هو الموجب للتعدى إلى ما لا تعبد فيه بعد ثبوت الفارق الظاهر المانع عن التمسک بعدم القول بالفصل كما لا يخفى.

الوجه الثـالث: استصـحاب الإبـاحه الثـابته قبـل البلوغ، بـدعوى جواز أكـل لحم كـافه الحيوانـات محلّلها و محرّمها قبل وضع قلم التكليف، و بعد البلوغ

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۴۵

....

يشک فى انقلاب الجواز إلى المنع بالنسبه إلى الحيوان الذى اتخذ منه هذا اللباس، و مقتضى الأصل بقاؤه على ما كان، فاذا ساغ أكله ببركه الاستصحاب جاز الصلاه أيضاً لإحراز موضوعه بالتعبد

الشرعى.

و يندفع أولًا: بأنّ المقسم فى الأحكام الخمسه على ما يشهد به حديث رفع القلم عن الصبى «۱» هو من وضع عليه قلم التكليف، و هو البالغ، فالصبى خارج عن دائره الحكم، و نفى الحرمه عنه إنّما هو من باب السالبه بانتفاء الموضوع. إذن فاستصحاب الحلّ إلى ما بعد البلوغ إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و لم يكن من الاستصحاب المصطلح فى شى ء.

و ثانياً: أنّ الإباحه الثابته حال الصغر إباحه فعليه، و قد عرفت «۲» أنّ الموضوع لجواز الصلاه هى الحليه الطبعيه الشأنيه، فاستصحاب تلك الإباحه لا ينفع لإثبات موضوع الحكم، إذ لا تنافى بين الحلّيه الفعليه الناشئه من العوارض المانعه عن التنجّز من جنون أو صغر أو اضطرار و نحوها، و بين الحرمه الشأنيه.

الوجه الرابع: استصحاب عدم جعل الحرمه للحيوان الذى اتخذ منه هذا اللباس، إذ لا ريب فى أنّها حادث مسبوق بالعدم الثابت قبل الشرع فيستصحب ذاك العدم، سواء أ كانت الشبهه حكميه كالمتولّد من حيوانين محرّم الأكل و محلّله و لم يشبه أحدهما كما هو واضح، أم موضوعيه كما لو تردّد الحيوان المتخذ منه اللباس بين الأرنب و الشاه، فإنّ الحرمه قد ثبتت للأرنب مثلًا على سبيل القضيه الحقيقيه المنحلّه بعدد الأفراد الخارجيه، فلكلّ فرد حكم يخصّه، إذن فالشك فى التطبيق شك فى تعلّق فرد من الحرمه بالنسبه إلى المشكوك زائداً على الأفراد المتيقّنه، و مقتضى الأصل عدمه، هذا.

و قد أورد عليه المحقق النائينى (قدس سره) بوجوه:

---

(۱) الوسائل ۱: ۴۵/ أبواب مقدمه العبادات ب ۴ ح ۱۱، ۱۲. ۲۹: ۹۰/ أبواب القصاص فى النفس ب ۳۶ ح ۲.

(۲) فى ص ۲۴۳.

....

أحدها: أنّ عدم الحرمه

الثابت قبل الشريعه يغاير فى سنخه مع العدم الثابت بعدها، فإنّ الأوّل عدم محمولى من باب السالبه بانتفاء الموضوع، حيث لا شرع ليحكم بها أو بعدمها، و يكون التقابل بينه و بين جعل الحرمه من تقابل السلب و الإيجاب.

و أمّا الثانى فهو عدم نعتى، أى متّصف بالانتساب إلى الشارع الأقدس و يكون التقابل بينه و بين جعلها من تقابل العدم و الملكه «۱».

و إن شئت فقل: العدم الثابت سابقاً هو عدم الحكم بالحرمه، و الذى نروم إثباته لاحقاً هو الحكم بعدم الحرمه. و من البيّن أنّ إثبات الثانى بالاستصحاب الجارى فى الأوّل من أوضح أنحاء الأصل المثبت، فانّ هذا نظير إثبات العمى باستصحاب عدم البصر الثابت قبل الخلقه، حيث إنّ الثابت سابقاً عدم محمولى، أى عدم الاتصاف بالرؤيه، فلا يثبت به العدم النعتى، أى الاتصاف بعدم الرؤيه الذى هو معنى العمى إلا على القول بحجيّه الأُصول المثبته.

و فيه: أن الشريعه عباره عن مجموعه أحكام منسوبه لصاحبها و مجعوله لمشرّعها. فان قلنا بأنّ الشارع هو اللّه سبحانه فلا شبهه فى انتساب العدم إليه فهو نعتى حتى قبل بعث الرسول و أمره بنشر الأحكام، فكان اللحم المزبور جائز الأكل آن ذاک و متصفاً بأنّه لا حرمه له فيستصحب إلى ما بعد البعث.

و إن قلنا بأنّه النبى (صلى اللّه عليه و آله) فكذلک، بداهه أنّ الأحكام لم تجعل دفعه واحده، بل كان التشريع على سبيل التدريج، و كانت تبلّغ شيئاً فشيئاً حسب المصالح الوقتيه. إذن فلم تكن حرمه اللحم مجعوله فى بدء الشريعه فكان العدم وقتئذ نعتياً بالضروره فيستصحب.

ثانيها: أنّا نقطع بجعل حكم لذلک الحيوان فى الشريعه المقدسه أما الحرمه أو الإباحه. إذن فاستصحاب عدم الحرمه معارض باستصحاب

عدم الإباحه «۲».

---

(۱) ذكره فى موارد منها ما فى أجود التقريرات ۲: ۱۹۰.

(۲) لم نعثر عليه.

....

و فيه أولًا: ما عرفت آنفاً من أنّ الأحكام تـدريجيه الحصول، فكانت الإباحه ثابته فى بادئ الأمر و قبل بيان التحريم كما يفصح عنه قوله تعالى قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً .. إلخ «۱» فكان كل شى ء محكوماً بالترخيص حتى يرد فيه النهى. إذن فالإباحه النعتيه سابقه على التحريم فتستصحب من غير معارض له فى ظرفه.

و ثانياً: أنّه لا تعارض بين الأصلين المزبورين، لعدم كون الإباحه موضوعاً لجواز الصلاه، و إنّما الحرمه أُخذت موضوعاً لعدم الجواز و بتبعه يسند الجواز إلى الإباحه تجوزاً فى الإسناد و توسعاً فى الإطلاق، من غير أن يكون أصيلًا فى الجعل كما يتضح ذلك بملاحظه الأدلّه، و عليه يحمل قوله (عليه السلام) فى ذيل موثقه ابن بكير: «.. لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره مما أحلّ اللّه أكله» حيث إنّه (عليه السلام) بعد أن حكم قبل ذلك بفساد الصلاه فيما حرم أكله فتفريعاً على ما سبق تقتضى طبيعه الحال إيقاع الصلاه فى المحلّل حذراً عمّا يوجب الفساد و تجنباً عنه، من غير أن تكون موضوعيه للمحلل بما هو كذلك، فلا شأن له عدا كونه وسيله للاجتناب المزبور.

و عليه فاستصحاب عدم الإباحه لا أثر له، و إنّما الأثر الوحيد مترتب على استصحاب عدم الحرمه فيجرى من دون معارض.

ثالثها: أنّ للحكم مرحلتين: مرحله الجعل و مرحله المجعول، فإذا شك فى الأوّل و كان موضوعاً للأثر جرى فيه الاستصحاب وجوداً أو عدماً، كما أنّ الثانى لو كان له أثر و

كـانت له حـاله سـابقه كان مجرى للاستصـحاب أيضاً. و أمّا الأثر المترتب على مرحله المجعول و مقام الفعليه كاتصاف الحيوان الخـارجى فى المقـام بعـدم الحرمه على تقـدير الذبـح الشـرعى فلاـ يجرى فيه الاستصـحاب لا بلحاظ هـذه المرحله لعـدم الحاله السابقه، و لا بلحاظ مرحله الجعل لأنّ

---

(١) الأنعام ۶: ١۴۵.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢۴٨

....

استصحاب عدم الجعل لإثبات العدم فى مرحله المجعول من الأصل المثبت الذى لا نقول به «١».

و ينـدفع: بـأنّ تغـاير مقـام الجعـل عن المجعول و اختلاف سـنخ الحكم بلحاظ المرحلتين و إن تكرر فى كلمات شـيخنا الأُسـتاذ (قدس سره) فى موارد عديده من أبحاثه الشريفه، و فرّع عليه عدم إثبات أحدهما بالاستصحاب الجارى فى الآخر مصرّاً عليه، إلا أنّه لاـ يمكن المساعـده عليه بوجه، فـانّ الحكم الشـرعى إنّمـا يجعـل بجعـل واحـد مره واحـده، غايه الأمر أنّه مجعول للموضوع المقـدر وجوده على سبيـل القضـيه الحقيقيه، فـاذا لم يوجـد موضوعه خارجـاً بقى مقصوراً على مقـام الإنشـاء، و يعـبّر عنه حينئذ بمرحله الجعل، و إذا وجد عبّر بمرحله المجعول، و أصـبح الحكم فعلياً بنفس الجعل الأول لا بجعل آخر. فالفعليه تابعه للجعل، و القضـيه قبل تحقق الموضوع فرضـيه تقديريه، و بعده فعليه تحقيقيه، لا أنّ هناك سـنخين من الحكم يمتاز أحدهما عن الآخر فى هويّته و حقيقته ليكون إثبات أحدهما بالأصل الجارى فى الآخر من الأصل المثبت.

و من ثم يجرى استصـحاب عـدم النسـخ لدى الشك فى زوال الجعل به و يحكم ببقائه و فعليته لدى تحقق موضوعه، من غير أن تتطرق شـبهه المثبتيه مع أنّهـا لو تمت لعمّت، لعـدم الفرق فى مناطهـا بين استصـحاب الوجود أو العـدم كمـا لاـ يخفى. فكما أنّ استصحاب الجعل

يثبت الحكم الفعلى فكذا استصحاب عدمه ينفيه بمناط واحد.

و عليه فاذا شك فى أنّ الحيوان الذى اتخذ منه هذا اللباس هل جعلت له الحرمه أم لا استصحب العدم، و ترتب عليه جواز الصلاه فيه فعلًا.

و المتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ التمسك بهذا الاستصحاب صحيح و لا إشكال فيه، و النقود الوارده عليه كلّها مدفوعه بما عرفت.

أجل، يبتنى ذلك على ما هو الأصح كما سبق من أنّ المانع هو عنوان ما

---

(١) ذكره فى موارد منها ما فى أجود التقريرات ٢: ٢٩۶، ۴٠٩.

....

حرّم اللّه أكله، لا ذوات الحيوانات من الأسد و الأرنب و نحوهما و كون العنوان المزبور مشيراً إليها، و إلا فالأصل المزبور لا يترتب عليه عدم كون الحيوان من تلك الذوات إلا على القول بالأُصول المثبته.

نعم، يمكن القول بأنّ هذا الأصل و إن لم ينفع إلا أنّ التشريع لما كان على سبيل التدريج، من غير فرق بين الأحكام الاستقلاليه النفسيه و بين التبعيه الضمنيه كالشرطيه و المانعيه، إذن فكان زمان فى أول الشريعه و لم تجعل المانعيه لذات هذا الحيوان المشكوك، و الآن كما كان، فيستصحب عدم تقيد الصلاه بعدم وقوعها فى اللباس المتخذ منه فينتج صحتها.

ثم إنّه بناءً على تماميه هذا الاستصحاب كما هو الصواب فلا يفرق الحال فيه بين القول بمانعيه الصلاه فيما لا يؤكل أو شرطيه الوقوع فى المأكول، إذ كما يثبت بالاستصحاب عدم التحريم يثبت به الحلّ أيضاً فيحرز الشرط ببركه الأصل. فالتفصيل بينهما كما تقدم سابقاً لا وجه له.

ثم لا يخفى أنّ هذا الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان الحيوان المتخذ منه اللباس مردداً بين المأكول و غيره.

و أمّا إذا تردد بين

غير المأكول و بين غير الحيوان كالقطن فلا مجال حينئذ للأصل المزبور، فانّ عدم الحرمه فى غير الحيوان سالبه بانتفاء الموضوع، بل المرجع أصل آخر حاكم عليه و هو أصاله عدم اتخاذه من الحيوان، لا عدم حرمته كما لا يخفى.

الوجه الخامس من الأُصول الموضوعيه: التمسك باستصحاب عدم اتصاف المشكوك فيه بكونه جزءاً مما لا يؤكل، الثابت قبل وجوده، بتقريب: أنّ الموضوع للحكم أعنى المانعيه مؤلف من جزأين: كون الشى ء لباساً أو محمولًا و نحوهما من أجزاء الحيوان، و اتصافه بكونه جزءاً مما لا يؤكل، و قد كنّا سابقاً قبل خلق الحيوان على يقين بعدم وجود شى ء من الجزأين، و بعد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۵۰

....

وجود الحيوان و خلقه قد علمنا بانقلاب عدم الجزء الأول إلى الوجود، و أمّا الجزء الثانى أعنى الاتصاف المزبور فلا علم لنا بالانقلاب، فيحكم ببقاء العدم على ما كان عليه أزلًا.

و قد اشتهر التعبير عن هذا الاستصحاب فى كلماتهم باستصحاب العدم الأزلى، باعتبار أنّ المستصحب هو العدم الثابت قبل وجود الموضوع غير المحدود بزمان معين، فكأنّه كان ثابتاً من الأزل.

و كيف كان، فقد وقع الخلاف فى حجيه هذا الاستصحاب، فأثبته صاحب الكفايه مطلقاً «۱» و أنكره شيخنا الأُستاذ (قدس سره) كذلك «۲» و اختار بعض الأعاظم التفصيل فى المقام كما ستعرف.

و حيث إنّ هذه المسأله مهمّه جليله يترتب عليها فوائد كثيره فى الأبواب المتفرقه من الفقه ينبغى لنا التعرض لها، و البحث عنها كبروياً تعميماً للفائده و إن كان خارجاً عن نطاق المقام، فنقول و به نستعين: لا بدّ قبل الخوض فى صميم البحث من تقديم جهات:

الجهه الاولى: أنّ الموضوع للحكم قد يكون بسيطاً، و أُخرى مركّباً من جزأين

فصاعداً. و نعنى بالموضوع ما يعمّ المتعلّق، و بالجزء مطلق القيد المأخوذ فى موضوع الحكم أو متعلّقه، لا خصوص الجزء الاصطلاحى المقابل للشرط.

أمّا لو كان بسيطاً فلا إشكال فى جريان استصحاب الحاله السابقه من الوجود أو العدم، فيترتب عليه الأثر نفياً أو إثباتاً، و هذا ظاهر.

و أمّا لو كان مركّباً فلا ريب فى ترتّب الأثر مع العلم بوجود الجزأين مثلًا فعلًا، أو سابقاً مع الشك فعلًا فيحرز الموضوع بالاستصحاب. كما لا ريب فى عدم الترتّب مع العلم بعدمهما سابقاً و إن شك فعلًا فيستصحب العدم. و أمّا إذا كان أحد الجزأين مقطوع الوجود سابقاً و الآخر مقطوع العدم فانقلب العدم إلى

---

(١) كفايه الأُصول: ٢٢٣.

(٢) أجود التقريرات ١: ۴۶۴.

....

الوجود قطعاً و شك فى بقاء الموجود، كما لو كنّا على يقين من الطهاره سابقاً مع القطع بعدم الصلاه و عند ما تحققت الصلاه شككنا فى بقاء الطهاره، حيث إنّ الأثر أعنى الوجوب متعلّق بمجموع الأمرين.

فالمشهور حينئذ جريان الاستصحاب فى الجزء المشكوك فتستصحب الطهاره، و بذلك يلتئم جزءا الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل فيحرز الامتثال و يقطع بالفراغ.

إلا أنّه ربما يناقش فى ذلك بمعارضه هذا الاستصحاب باستصحاب عدم تحقق المجموع المركّب من الأمرين، أعنى الصلاه المقيده بالطهاره التى هى الموضوع للأثر، للشك فى تحقق عنوان الاجتماع فى الخارج وجداناً، و الأصل عدمه.

و قد أجاب عنه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) بأنّ الشك الثانى مسبّب عن الأوّل، إذ لا منشأ له سوى الشك فى بقاء الطهاره على الفرض، و لا ريب فى حكومه الأصل السببى على المسببى فلا تعارض «١».

و فيه: أنّ السببيه و إن كانت مسلّمه لكنّها تكوينيه عقليّه، و ليست بشرعيه

بالضروره، فإنّ وجود المركّب عند وجود تمام الأجزاء كانتفائه عند انتفاء أحدها أمر تكوينى لا مساس له بالشرع، و الأصل السببى إنّما يكون حاكماً فيما إذا كان التسبّب أيضاً شرعياً، كما فى الشك فى طهاره الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره، فإنّ من آثار طهاره الماء شرعاً طهاره ما غسل به فالتفرع و التسبب شرعى لا محاله، فمع الحكم بطهاره الماء بقاعده الطهاره أو استصحابها لا يبقى مجال للشك فى طهاره الثوب المغسول به. و ليس المقام من هذا القبيل.

فالأولى فى التفصّى أن يقال: إنّ الأثر إنّما يترتب على ذوات الأجزاء عند اجتماعها، أى وجود كلّ جزء فى زمان يوجد فيه الجزء الآخر، و أمّا المركب

---

(۱) رساله الصلاه فى المشكوك: ۴۱۰.

....

بما هو مركّب أعنى صفه الاجتماع فليس هو نفسه موضوعاً للأثر، بل هو عين الأجزاء بالأسر، فلا يكون شيئاً آخر وراءها كى يكون دخيلًا فى ثبوت الحكم، و إلا فلو فرض أنّ هذا العنوان البسيط المنتزع من تحقق الأجزاء مجتمعه هو الموضوع للحكم بحيث تكون هى من محصلات هذا العنوان خرج الموضوع حينئذ عن التركّب إلى البساطه، و هو خلف فرض التركيب الذى هو محل الكلام.

و بعباره اخرى: إمّا أن يفرض أنّ موضوع الحكم فى المركبات ذوات الأجزاء، أو عنوان الاجتماع، أو الذوات بوصف الاجتماع.

أما الأخير فهو يرجع فى الحقيقه إلى الثانى، فإنّ الموضوع حينئذ هو عنوان الاجتماع و المقارنه.

و أمّا الذوات فهى متعلّق لهذا العنوان و طرف للإضافه، لأنّه من الأوصاف التعلقيه ذات الإضافه، نظير السبق و اللحوق، فأخذها فى الموضوع بعد أخذ نفس العنوان من اللغو الظاهر.

و أمّا الثانى فهو خلف، لرجوعه إلى أنّ الموضوع إنّما هو

العنوان البسيط المنتزع، أعنى التركّب و الاجتماع، و أنّ ذوات الأجزاء من محصّلات هذا العنوان و محققاته، و هو خلاف فرض كونه مركّباً. فيتعين الأول، فإذا أُحرز بعض الأجزاء بالوجدان لا مانع من إجراء الأصل فى البعض الآخر، فليتم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل. و لا يعارض ذلك باستصحاب عدم وجود المجموع المركّب، لما عرفت من عدم كون عنوان الاجتماع بنفسه موضوعاً للأثر.

و منه يظهر أنّ الاستصحاب الثانى فى حدّ نفسه غير جارٍ، لعدم ترتّب الأثر عليه، لا أنّه محكوم بالأصل الأول من جهه حكومه الأصل السببى على المسببى حتى مع الغض عمّا ناقشناه فى هذه الحكومه من اختصاصها بما إذا كان التسبب أيضاً شرعياً و فى المقام عقلى كما عرفت آنفاً.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن هناك ربط تكوينى بين جزأى المركّب و إن كانا

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥٣

....

مرتبطين تشريعاً لا محاله من جهه أخذهما معاً فى موضوع الحكم كما لو كانا جوهرين أو عرضين فى محلّ واحد أو محلّين، أو جوهر و عرض قائم فى غير هذا الموضوع.

مثال الأول: حجب الاخوه للُام عن الثلث، فانّ موضوع الحكم أعنى الحجب مركّب من وجود جوهرين و هما الأخوان فصاعداً، فاذا علمنا بوجود أحدهما وجداناً و شككنا فى بقاء الآخر عند موت المورث و عدمه يستصحب بقاؤه، و بضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع فيترتب الحكم.

و مثال الثانى: الطهاره و الصلاه اللتان هما عرضان قائمان بالمصلّى، فاذا أُحرزت الصلاه وجداناً و شك فى بقاء الطهاره يحكم بترتب الأثر بضم الوجدان إلى الأصل كما مرّ.

و مثال الثالث: الإرث المترتب على وجود المورّث مع إسلام الوارث الذى هو عرض قائم بغير ذاك الجوهر، فإذا أُحرز

الأول بالوجدان و شک فی بقاء الثانی یستصحب، و بضم الوجدان إلی الأصل یلتئم الموضوع فیرتب الأثر.

و الجامع بین هذه الأقسام عدم وجود الربط التکوینی بین جزأی المرکّب کما عرفت.

و هناک قسم رابع یتضمن الربط تکویناً کما لو کان الموضوع مرکّباً من العرض و محلّه، مثل ما إذا کان الأثر مترتباً علی زید و عدالته أو الماء و کرّیته و نحوهما، فهل یجری فیه الکلام المتقدّم من إجراء الأصل فی أحد الجزأین و ضمّه إلی الجزء الآخر المحرز بالوجدان، فتستصحب العداله أو الکرّیه الموجودتان سابقاً، و بعد الضم إلی زید أو الماء المحرزین بالوجدان یحکم بالتئام جزأی الموضوع فیرتب الحکم أم لا؟ الظاهر الثانی، للفرق بین هذا القسم و الأقسام المتقدمه، من جهه أنّ ترکّب الموضوع من العرض و محلّه یستدعی أخذ عنوان الاتصاف و لحاظ العرض ناعتاً، فزید المتصف بالعداله موضوع للحکم، و کذلک الماء المتصف بالکرّیه، و علیه فان کان الاتصاف بنفسه مسبوقاً

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۵۴

....

بالحاله السابقه بأن کان العرض بوجوده النعتی متیقناً سابقاً جری فیه الاستصحاب، و إلا فاستصحاب وجوده المحمولی و ضمه إلی المحلّ المحرز بالوجدان لا یجدی فی ترتب الأثر، إذ لا یثبت به عنوان الاتصاف و الوجود النعتی الذی لا مناص من أخذه فی الموضوع إلا علی القول بالأصل المثبت.

و نظیر ذلک ما إذا کان الأثر مترتباً علی زید و عماه، فانّ العمی لیس عباره عن مجرد عدم البصر، بل الاتصاف به، و لذا کان التقابل بینه و بین البصر من تقابل العدم و الملکه حیث إنّ هذا العدم له حظ من الوجود، و لیس کتقابل السلب و الإیجاب و حینئذ فان کان الاتصاف المزبور

بنفسه متيقناً سابقاً جرى فيه الاستصحاب، و إلا فمجرّد عدم الاتصاف بالبصر «۱» الثابت فى الأزل و قبل أن يوجد زيد لا يجدى فى إثبات عنوان الاتّصاف إلا على القول بالأصل المثبت، و هذا فى نفسه لا شبهه فيه.

إنّما الكلام فى إقامه البرهان على هذه الدعوى، و هى أنّ الموضوع إذا كان مركّباً من العرض و محلّه لزم أخذ عنوان الاتصاف فى الموضوع و لحاظ العرض ناعتاً.

ذكر شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «۲» فى وجه ذلك أنّ انقسام الشى ء فى حدّ نفسه إلى الإطلاق أو التقييد بلحاظ الحالات و الأوصاف الطارئه عليه مقدّم على لحاظ التقسيم المزبور بالإضافه إلى مقارناته و عوارضه، لتقدّم رتبه الجوهر على العرض بالطبع، لمكان افتقار العرض إلى المحلّ و استغناء الجوهر عنه، و لأجله لا يبقى التقسيم الأوّل و لحاظ الذات مطلقاً أو مقيداً مجالًا للتقسيم الثانى و لا عكس.

مثلًا إذا كان الموضوع مركّباً من زيد و عدالته فالذات و هو زيد إذا لوحظ فى حدّ نفسه و قيس بالإضافه إلى صفته و هى العداله يمكن أخذه فى

---

(۱) [و فى الأصل: و إلا فمجرد اتصاف عدم البصر. و الصحيح ما أثبتناه].

(۲) رساله الصلاه فى المشكوك: ۴۲۰.

....

الموضوع مقيّداً بهذا الوصف كما يمكن أخذه مطلقاً عنه، بمعنى رفضه و عدم دخله فى ترتّب الأثر، فهو فى ذاته قابل لهذين القسمين، كما أنّ عرضه و هى العداله يمكن لحاظها مقيداً بأن تكون فى خصوص هذا الموضوع و هو زيد أو مطلقاً سواء كانت فى هذا المحلّ أم فى غيره. فالتقسيم المزبور جارٍ فى حدّ نفسه فى كل من العرض و محلّه، إلا أنّه بعد لحاظ الإطلاق أو

التقييـد فى الجوهر لا يبقى بعدئـذ مورد للحاظهما فى العرض، بل ينعدم موضوع التقسـيم حينئذ، فإذا لوحظ زيد مقيداً بالعداله و متّصـفاً بهـا لاـ يبقى بعـد ذلـك مجال للسؤال عن أنّ الجزء الآخر للمركّب و هى العـداله هل لوحظت مقيـده بكونها فى زيـد أو مطلقاً، فانّ تقييـد الذات أوّلًا بذلك يغنى عن تقييد العرض و لا يبقى مجالًا له، كما أنّ لحاظ الإطلاق فيه أيضاً سابق على لحاظه فى العرض و مغنٍ عنه.

و هـذا بخلاف ما إذا لوحظ التقييـد فى ناحيه العرض فلوحظت العداله مقيده بكونها فى زيد مثلًا الذى هو وجود محمولى خاص فحيث إنّ الـذات فى رتبه سـابقه على العرض يبقى مجـال للسؤال عن أنّ زيـداً المـأخوذ فى الموضوع هل لوحظ مقيـداً باتصافه بالعداله أو مطلقاً، و من الواضح أنّه لا ثالث بينهما لاستحاله الإهمال فى الواقعيات.

فان لوحظ مقيداً كان التقييد الثانى الملحوظ فى ناحيه العرض و هو تقييده بكونه فى ضمن زيد لغواً محضاً، لكونه مستدركاً بعد لحاظ التقييد فى ناحيه الذات، فهو مغنٍ عن هذا التقييد كما عرفت.

و إن لوحظ مطلقاً عن اتصافه بالعـداله و عـدمها لزم التناقض و التـدافع بين هذا الإطلاق و بين التقييد المفروض لحاظه فى ناحيه العرض كمـا هو ظـاهر. فحيث لا موقع للحاظ التقسـيم فى المقارن و هو العرض لا مناص من لحاظ الإطلاق أو التقييـد فى ناحيه الـذات نفسـها، و حيث لم تؤخـذ مطلقه على الفرض فهى مقيده بالعداله لا محاله، و لا معنى لتقيدها بها إلا لحاظ الاتصاف بهذا العرض الخاص. فالاتصاف المزبور مأخوذ فى الموضوع قطعاً، و مرجعه إلى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥۶

....

لحاظ العرض نعتاً، و قد عرفت أنّ استصحاب

العرض بوجوده المحمولی لا یثبت الاتصاف و الوجود النعتی، هذا ملخص کلامه (قدس سره).

و یرد علیه أوّلًا: أنّ تقدّم مرتبه الجوهر علی العرض و إن کان مسلماً إلا أنّ ذلک لا یستدعی انحصار لحاظ التقیید فی ناحیه الذات، و عدم إمکان رعایته فی ناحیه العرض نفسه.

و السرّ أنّ وجود العرض فی نفسه عین وجود فی محلّه، و لذا کان العرض و المعروض موجودین بوجود واحد، و لا فرق بینهما إلا بالاعتبار. فالبیاض مثلًا إذا لوحظ بحیاله و بما هو شی ء فی نفسه مع إلغاء جهه الانتساب و الاتصاف کان وجوده محمولیاً، و إذا لوحظ بما أنّه عرض قائم بالغیر و منتسب إلی المحل و وصف له کان وجوده نعتیاً و المحلّ متصفاً به، و یعبّر عنه حینئذ بالأبیض. فهما شی ء واحد ذاتاً و أحدهما عین الآخر، و إنّما الاختلاف بحسب اللحاظ و الاعتبار.

و علیه فکما أنّ لحاظ الاتصاف و التقیید فی ناحیه الذات یغنی عن لحاظ التقیید فی ناحیه العرض و اعتبار کونه فی خصوص هذا الموضوع، و لا یبقی مجالًا له و لا للإطلاق فکذلک العکس، فیغنی اعتباره فی العرض عن لحاظ التقیید فی الجوهر، و لا یبقی مجالًا لا له و لا للإطلاق. فأحد التقییدین یغنی عن الآخر لا محاله، و أیّا منهما لاحظه المولی ابتداءً لا یبقی معه مجال للسؤال عن التقسیم من حیث الإطلاق و التقیید فی الآخر. فالمولی یمکنه التوصّل إلی غرضه و هو التقیید بأیّ من النحوین شاء. و مجرد سبق أحدهما فی المرتبه لا یمنع عن ذلک کما هو ظاهر.

و ثانیاً: لو تمّ ما ذکره (قدس سره) لجری هذا الکلام فی مطلق المرکّبات، سواء کان المرکّب مرکباً من

الجوهرين أم العرضين أم الجوهر و العرض فى محلّ أو محلّين، و لزم اعتبار الاتصاف على الإطلاق، ضروره أنّ مقارنه الجوهر مع جوهر آخر أو مع عرض فى محلّ آخر، و كذا مقارنه العرض مع عرض آخر

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٥٧

....

فى هذا المحلّ أو محلّ آخر تكون من صفات هذا الجوهر أو هذا العرض و أعراضه الطارئه عليه، فهو يتصف بهذه المقارنه لا محاله، فلا بدّ فى كل من جزأى المركب إذا قيس بالإضافه إلى اتصافه بالمقارنه مع الجزء الآخر و عدمها من لحاظه إمّا مطلقاً أو مقيداً فى مرتبه سابقه على وجود المقارن، و معه يرتفع موضوع الإطلاق و التقييد بالإضافه إلى ذات المقارن، كما هو الحال بعينه فى العرض و محلّه حرفاً بحرف، مع أنّه (قدس سره) لم يلتزم بذلك فيما عدا الأخير، و لا ينبغى الالتزام به.

فالصحيح فى الاستدلال على اعتبار الاتصاف فى هذا القسم اعنى تركب الموضوع من العرض و محلّه أن يقال: إنّ وجود الأعراض فى أنفسها عين وجودها لموضوعاتها كما مرّ، فهى فى وجودها الخارجى لا تنفك عن وجود نسبه بينها و بين الموضوع، لأن حقيقه وجود العرض سنخ حقيقه متقوم بالموضوع و مرتبط به، فى قبال وجود الجوهر الذى هو غنى فى ذاته عن القيام بالغير، و غير متقوّم بشى ء آخر.

و عليه فاذا كان الموضوع مركّباً من العرض و محلّه كقوله: أكرم زيداً العادل. فلا يخلو إمّا أن يؤخذ العرض بما هو شى ء فى نفسه و موجود بحياله أينما تحقق، مع إلغاء جهه النسبه و النعتيه لمحلّه، و من غير تقيده بموضوع خاص. و إمّا أن يؤخذ مع لحاظ الانتساب و الاتصاف، و بما أنّه

نعت لموضوع خاص و عرض قائم بمحلّ مخصوص.

لا- سبيل إلى الأول، إذ لازمه ترتيب الأثر على مطلق وجوده السارى و لو فى غير هذا الموضوع، فيجب إكرام مطلق العادل و لو لم يكن زيداً. و هذا خارج عن محل الكلام، إذ هو خلف فرض التركّب من العرض و محلّه كما هو ظاهر.

فلا- مناص إلا من أخذه على النحو الثانى كى لا يترتب الحكم إلا على خصوص وجوده فى ذلك الموضوع الخاص، و لا معنى لذلك إلا أخذه ناعتاً و على سبيل مفاد كان الناقصه، أى لحاظ اتصاف المحلّ به، لما عرفت من أنّ

....

وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه، فاعتبار وجود العداله فى خصوص زيد مثلًا هو بعينه ثبوت العداله لزيد، و هو عباره أُخرى عن اتصاف زيد بالعداله، فإنّه معنى النعتيه كما لا يخفى.

و عليه فاذا كان الوجود النعتى أعنى الاتصاف المزبور بنفسه مسبوقاً بالحاله السابقه فكنّا سابقاً على يقين باتصاف زيد بالعداله جرى فيه الاستصحاب، و التأم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، و إلا فاستصحاب مجرد العداله بمفاد كان التامه و بوجودها المحمولى لا- يجدى فى إثبات الاتصاف و الوجود الناعتى، كى يحرز معه الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل إلا على القول بالأصل المثبت.

و من هنا كان استصحاب العدم المحمولى فى باب الأعدام و الملكات غير مجدٍ فى إثبات العدم النعتى، أعنى الاتصاف بالعدم الذى هو معنى عدم الملكه حيث إنّ العدم المضاف إلى الملكه له حظ من الوجود و هو الاتصاف بالعدم فى قبال تقابل السلب و الإيجاب فيما إذا كان الأثر مترتباً على ذاك العدم. فلو كان زيد الأعمى مثلًا موضوعاً للحكم، و شك

فى زوال عماه، فان كان بوصف كونه أعمى مسبوقاً بالحاله السابقه جرى استصحاب العدم النعتى و رتّب الأثر بضم الوجدان إلى الأصل، و إلا فاستصحاب عدم اتصافه بالبصر الثابت أزلًا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع لا يجدى فى إثبات الاتصاف بعدم البصر الذى هو معنى العمى.

و كذا لو كان هناك أثر مترتب على عنوان الكافر و شك فى إسلام زيد و كفره، فاستصحاب عدم الإسلام أزلًا أو قبل البلوغ لا يثبت الاتصاف بعدم الإسلام الذى هو معنى الكفر، إذ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، فانّ الكفر هو الاتصاف بعدم الإسلام «۱» عمّن من شأنه ذلك لا مجرد عدم الإسلام. و كذا الحال فى استصحاب عدم العلم أو عدم الغنى، فإنّه لا يثبت بهما عنوان الجهل

---

(۱) [و فى الأصل: هو عدم الاتصاف بالإسلام. و الصحيح ما أثبتناه].

أو الفقر الذى هو عباره عن الاتصاف بعدم العلم أو بعدم الغنى لا مجرد العدم، و غير ذلك من سائر موارد الأعدام و الملكات.

الجهه الثانيه: لا ريب أنّ المفاهيم المأخوذه فى لسان الدليل موضوعاً للحكم أو متعلقاً له لا يراد بها المفهوم من حيث إنّه مفهوم، بل بما أنّه معرّف للوجودات الخاصه و مشير إلى الأفراد الخارجيه، من دون فرق فى ذلك بين الجمل الإنشائيه كقول: يجب الحج على المستطيع، أو أكرم العالم، أو الخبريه كقولنا: كلّ زوج ينقسم إلى متساويين، و نحو ذلك. فانّ المفهوم بما هو كذلك غير قابل للحكم عليه [إلّا] بماله تعلّق بالوجود الخارجى كما هو ظاهر.

و عليه فامّا أن يؤخذ المفهوم فى مقام الثبوت على نحو يسرى إلى جميع الأفراد و بنحو الطبيعه الساريه، مع إلغاء كلّ خصوصيه

يمكن انقسام الطبيعه بلحاظها إلى قسمين ككون العالم فاسقاً أو عادلًا، و المستطيع حراً أو عبداً و نحو ذلك من المشخّصات الفرديه، فيجعل الحكم حينئذ على سبيل الإطلاق. أو يؤخذ المفهوم معرّفاً إلى حصه خاصه و صنف مخصوص، فتلاحظ الطبيعه على نحو تسرى إلى بعض الأفراد دون بعض، فلا بدّ من التقييد حينئذ و جعل الحكم على نحو لا ينطبق إلا على خصوص ذلك البعض.

و بالجمله: فالحكم المجعول فى مقام الثبوت لا- يخلو عن أحد هذين القسمين، فامّا أن يكون الموضوع فيه مطلقاً أو مقيداً بصنف خاص و عنوان مخصوص، و لا ثالث لهما، لوضوح استحاله الإهمال فى الواقعيات، ضروره أنّ المولى الحكيم و الحاكم الملتفت إلى الجهات التى لا تخفى عليه إمّا أن يرى دخل خصوصيه فى موضوع حكمه أو يرى عدم الدخل، و يستحيل فى حقه الشك و الجهل. فعلى الأول لا بدّ من التقييد، و على الثانى لا مناص من الإطلاق.

نعم، فى مقام الإثبات قد لا يرى مصلحه فى البيان، أو يرى مفسده فيه فيظهر الحكم مهملًا من دون تعرّض لأحد النحوين، و هذا لا مانع منه كما لا يخفى. فبينهما واسطه هو الإهمال فى مقام الإثبات دون الثبوت. و من هنا ذكرنا

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۶۰

....

فى محلّه أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه فى مقام الإثبات، و التضاد فى مقام الثبوت و تمام الكلام فى محلّه «۱».

الجهه الثالثه: لا يخفى أنّ التخصيص بالمتصل كالاستثناء و نحوه يصادم ظهور العام، فلا ينعقد الظهور من أول الأمر إلا فى غير الخاص و أنّ المراد الاستعمالى هو ذلك. و هذا بخلاف التخصيص بالمنفصل، فإنّه لا يصادم الظهور

إذ هو قد انعقد و وقع، و الشی ء لا ینقلب عمّا وقع علیه، بعد أن لم یکن الکلام محفوفاً بما یصلح للقرینیه، إلا أنّه مصادم لحجیته، بمعنی أنّه کاشف عن تضییق دائره المراد الجدی و اختصاصه بغیر مورد التخصیص. فقوله: لا یجب إکرام العالم الفاسق، الوارد بعد قوله: أکرم العلماء. یکشف عن تقیّد موضوع الوجوب فی العموم بحسب الواقع و الإراده الجدّیه بغیر الفاسق، و أنّه معنون بهذا العنوان لا محاله، لما عرفت فی المقدمه الثانیه من أنّ موضوع الحکم فی مقام الثبوت لا مناص عن کونه مطلقاً أو مقیداً بقید وجودی أو عدمی و لا یعقل فیه الإهمال، و بعد ورود التخصیص یقطع بعدم مطابقه المراد الاستعمالی مع المراد الجدی و أنّ العموم غیر مراد واقعاً. فلا مناص من تقیّد موضوع الحکم و تعنونه بالعالم الذی لا یکون فاسقاً.

و من الغریب غفله بعض الأساطین (قدس سره) عن ذلک و زعمه أنّ حال التخصیص بالمنفصل حال موت بعض الأفراد، فکما أنّ موت الفرد خروج تکوینی له عن تحت العام فیختص الحکم لا محاله بما عداه، من دون تعنون العام بذلک و لا تقیّده بغیره، فکذلک التخصیص خروج تشریعی للخاص عن تحت العموم من دون أن یتعنون العام و یتقید بما عداه، بل الحکم لا یشمل غیر مورد التخصیص قهراً.

و أنت خبیر بما فی کلامه (قدس سره) من الخلط الواضح بین مقام الجعل و مقام الانطباق و الفعلیه، فانّ الحکم فی مقام الجعل یتعلق بالموضوع المقدّر

---

(۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲: ۱۷۲ مبحث التعبّدی و التوصلی.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۶۱

....

وجوده علی سبیل القضیه الحقیقیه، و لا یفرق الحال فی ذلک بین کثره الأفراد

خارجاً و قلّتها، بل حتى و إن لم يتحقق له فرد فى الخارج أبـداً، لعـدم تعرض الجعل لحال الوجود الخارجى بوجه، و لذا قيل إنّ القضـيه الحقيقيه مرجعها إلى قضيه شرطيه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ترتب الحكم، فمرجع قولنا: المستطيع يحج إلى قولنا: إذا وجـد فى الخارج مسـتطيع وجب عليه الحـج. من دون نظر فى ذلك إلى الوجود فعلًا و عـدمه، و إنّما يؤثر الوجود و العدم أو كثره الأفراد و قلّتها فى مقام الفعليه و الانطباق، فيتحقق الحكم الفعلى بتبع وجود موضوعه الخارجى و يتعدد بتعدده، فمهما وجد فرد يتعلّق به بمقتضـى الانحلاليه الملحوظه فى مقـام الجعـل حكم و يكـون مراعى بوجـود ذلـك الفرد حـدوثاً و بقـاءً، فيوجد بوجوده و ينعدم بانعدامه.

و عليه فموت فرد من مصـاديق العـام فى مثـل قولنـا: أكرم كـلّ عـالم، لا يوجب إلا تقليل أفراده فى مقام التطبيق و فعليه الحكم، فكانوا مثلًا قبل ذلك مائه فصار عـددهم بعـد ذلك تسـعه و تسـعين، من دون أن يؤثر تضـيقاً فى دائره الجعل و تصـرّفاً فى نفس الحكم المجعول، بل هو قبل الموت و بعده على حدّ سواء.

و هـذا بخلاف التخصـيص، فإنّه من أجل كونه قرينه على المراد الجدى ناظر إلى مقام الجعل، و كاشف عن تضـيق دائره الحكم المجعول، و أنّ موضوعه لم يؤخـذ على نحو الإطلاـق و السـريان، و إن كـان كـذلك بحسب الإـراده الاسـتعماليه لكنّه بحسـب الإراده الجـديه مقيّـد بعنوان خاص و هو عـدم كون العالم فاسـقاً فيما إذا ورد التخصـيص على العالم المزبور بمثل قوله: لا تكرم العالم الفاسق. فهو كاشف عن تعنون العالم و تقيده بعنوان عدمى، لما عرفت «۱» من عدم الواسطه بين الإطلاق و

التقييـد فى مقام الثبوت، و اسـتحاله الإهمال فى الواقعيات، فاذا لم يكن الحكم مجعولًا على سبيل الإطلاق و السـريان لمنافاته مع التخصيص بالضروره فلا محاله يكون مقيداً بنقيض عنوان الخاص، من دون فرق فى

---

(۱) فى ص ۲۵۹.

....

ذلک بین کثره الأفراد بحسب الوجود الخارجی و فی مقام الفعلیه و الانطباق و قلّتها.

و لعمری إنّ هذا واضح جدّاً لا يكاد يخفى. فالخلط بين المقامين و قياس التخصـيص بالموت كما صدر منه (قدس سـره) غريب جدّاً.

و أغرب منه استشـهاده (قـدس سـره) لـذلک بـذهاب جمع من الأعلام إلى التمسـک بالعام فى الشـبهه المصـداقيه، بـدعوى أنّ التخصـيص لو كان موجباً للتضـيّق كما هو الحال فى التقييـد بلا كلام لم يكن مجال للتمسک المزبور، و لم تصدر هذه الدعوى من أحـد، كما لم يشک أحـد فى عدم جواز التمسک بالإطلاق فى الشـبهه المصداقيه، و من ثمّ لم يعنونوا هذا البحث فى ذلک الباب.

إذ فيه: أنّ عـدم تعرّض أُولئک الجماعه للتمسک بالإطلاق فى الشـبهات المصداقيه لا يكشف عن عدم تمسـكهم به فيها ليكون مغـايراً مع العـام، ضـروره أنّ كثيراً من المبـاحث المـذكوره فى بـاب العـام و الخـاص لا يتكلّمون عليها فى باب المطلق و المقيد لاستغنائهم عنها فيقتنعون بما باحثوا فى ذلک الباب، لوحده المناط و اتحاد الملاک، و إليک بعضها:

فمنهـا: البحث عن حجيه العام فى الباقى بعـد التخصـيص بالمنفصل، حيث أنكرها جماعه، نظراً إلى أنّ العام يكون حينئـذ مجازاً فى البـاقى، و حيث إنّ مراتب المجـازات مختلفه و لا قرينه على التعيين فلا جرم يسـقط عن الحجيه. و أُجيب عنه بما هو مـذكور فى محلّه «۱» مع أنّهم قد اتفقوا ظاهراً على أنّ المطلق

بعد ورود التقييد عليه يصبح مجازاً، بل إنّ هذا قد استقر عليه رأيهم إلى زمان سلطان العلماء، فكان أحرى بالتعرض، فكيف أهملوه فى هذا الباب.

و منها: بحث جواز التمسک بالعام فى الزائد على المقدار المتيقن من المخصص المنفصل الدائر بين الأقل و الأكثر، فانّ مناطه يجرى فى باب المطلق أيضاً و قد أهملوه.

---

(۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۵: ۱۶۴.

....

و منها: أنّ المرجع بعد التخصيص فى زمان و الشک فى بقاء حکم المخصص هل هو عموم العام أو استصحاب حکم المخصص؟ فإنّهم لم يتعرضوا لذلک فى الباب المزبور مع جريانه فيه، إلى غير ذلک من المباحث الکثيره و منها المقام التى استغنوا عن تکرارها اتّکالًا على ما باحثوا حوله فى باب العام و الخاص لما يرونه من اتحاد المناط.

الجهه الرابعه: لا يخفى أنّ الموضوع المركّب من العرض و محلّه لا بدّ فيه من أخذ العرض على سبيل الناعتيه، لأنّ وجوده فى نفسه عين وجوده فى غيره فلا يوجد إلا فى موضوع و لا يتقوّم خارجاً إلا به، هذا بالنسبه إلى وجود العرض.

و أمّا بالنسبه إلى عدمه أعنى ما لو ترکب الموضوع من ذات و عدم العرض له فقد يؤخذ العدم ناعتاً و قد يؤخذ محمولياً، و يختلف ذلک باختلاف الموارد.

فربما يلاحظ العدم نعتاً للموضوع کما لو ترکّب من زيد و عماه، حيث إنّ العمى ليس هو مطلق عدم البصر، و لذا لا يطلق على الحجر، بل الاتصاف به المنوط بقابليه المحل، و من ثم کان التقابل بين الأعمى و البصير «۱» من تقابل العدم و الملکه. و حينئذ فلدى الشک فيه إن کانت له حاله سابقه کما لو احتملنا أنّه

عالج عماه استصحب العمى، و إلا فلا تثبت بمجرد استصحاب عدم البصر إلا على القول بالأصول المثبته.

و ربما يلاحظ محمولياً من دون دخل لعنوان الاتصاف، و حينئذ فلا مانع من إحرازه بالاستصحاب، إذ قد كان زمان و لم يكن ثمّه ذات و لا ـ عرض، و قد علمنا بالانتقاض بالنسبه إلى الذات فاحرزنا وجودها بالوجدان، أمّا العرض فلا ـ علم بالانتقاض بالإضافه إليه فيستصحب ذلك العدم الأزلى فيلتئم

---

(۱) [لعل المناسب: «بين العمى و البصر» كما لا يخفى].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۶۴

....

الموضوع. فلو كان موضوع الحكم زيد و عدم إبصاره لا عماه أمكن إحرازه بضم الوجدان إلى الأصل.

توضيح المقام: أنّ النعتيه من لوازم وجود العرض، و لا حاجه إلى عنايه أكثر من ملاحظه ذاته بما هو عرض.

و أمّا عدم العرض فليس كذلك، بداهه أنّ العدم لا يتقوّم بالموضوع كما يتقوّم به الوجود، فلا يتصف به، بل لا يقبل الاتصاف به إلا بعنايه، و هى الاتصاف بشى ء ملازم لذلك العدم، فلا يتصف زيد بعدم البصر، بل بملازمه و هو العمى. و لا بعدم العلم، بل بلازمه و هو الجهل و هكذا، ضروره أنّ النسبه إنّما تكون بين وجودين كالجوهر و العرض، و لا تكاد تكون بين وجود و عدم إذ العدم لا يحتاج إلى الربط، فمن ثمّ كان محمولياً بحسب طبعه إلا أن يدلّ دليله على لحاظه على سبيل الناعتيه بنحو من العنايه حسبما سمعت.

و ما اشتهر و تداول على الألسن من أنّ النسبه سلبيه تاره و إيجابيه اخرى فليس المراد من السلبيه ربط السلب، بل سلب الربط، فانّ الموضوع و المحمول لمّا كانت بينهما نسبه كلاميه فقد يحكى المتكلم ثبوت شى ء لشى ء، و قد يحكى

عـدم الثبوت. و ليس المراد من الحكايه الثانيه ربط ذلك العـدم، ضـروره أنّ العدم عدم فى نفسه، و لا يحتاج إلى موضوع يقوم به. فالمراد من النسبه السلبيه أنّ الهيئه الكلاميه تدل على نفى شى ء عن شى ء.

و ممّـا يرشـدك إلى ذلـك أنّ القضـيه الحمليه سـلبيه كـانت أم إيجابيه لا تختص بالأعراض، بل تجرى فى غيرها أيضاً، كما فى حمـل الوجـود على المـاهيه أو سـلبه عنهـا فى قولـك: الإنسـان موجود أو غير موجود. مع أنّه لاـ ربـط بين الوجود و المـاهيه، إذ الماهيه فى نفسها لا وجود لها، بل تتحقق بالوجود، فلا يكون عارضاً عليها خارجاً بمعنى وجود شى ء لشى ء.

و هكـذا الحال فى الذاتى فى باب الكلّيات كقولنا: زيد إنسان، أو الإنسان حيوان ناطق. فإنّ النسـبه الكلاميه و إن كانت موجوده إلا أنّ النسبه الربطيه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢۶۵

....

بمعنى أن يكون أحد الوجودين متقوّماً بالوجود الآخر غير متحقّقه، إذ لا معنى للربط بهذا المعنى بين الشخص و النوع، أو هو مع الجنس أو الفصل و هكذا كما لا يخفى.

و أوضـح حالًـا القضايـا الـذاتيه فى بـاب البرهان كقولنا: اجتماع النقيضـين محال. إذ لا معنى للربط المزبور بين الاسـتحاله و بين اجتماع النقيضين و إن كانت النسبه الكلاميه موجوده.

إذن فالوجود الرابط منحصر فى العرض و معروضه، لما عرفت من [أنّ] وجوده فى نفسه عين وجوده فى محله. و أمّا عدم العرض فلا يتحقق ربط فيه و من ثمّ لا يؤخذ وصـفاً إلا بنحو من العنايه، فتكون القضـيه السالبه من المعدوله المحمول كما فى قولنا: زيد أعمى «۱».

و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فى جمله من كلمات المحقق النائينى (قدس سره) التى منها ما ذكره من أنّه

إذا تردد العدم بين أن يكون ناعتاً و أن يكون محمولياً فليس لدينا أصل يعيّن أحدهما «۲».

إذ فیه مـا عرفت من أنّ العـدم بحسب طبعه الأولى إنّمـا يؤخـذ محمولًا و تحتاج النعتيه إلى عنايه زائـده، فمن دون ثبوتها يحمل على المحموليه بطبيعه الحال، فلا يستقر الشك لنحتاج إلى تأسيس الأصل.

و قـد تلخّص من جميع مـا ذكرنـاه: أنّ الموضوع المركّب من وجود العرض و محلّه لاـ بـدّ فيه من أخـذ العرض ناعتاً، و عليه فلا يجرى استصحاب وجوده إلاـ إذا كـانت الـذات مع اتصافهـا بالعرض موجوده سابقاً فتستصحب، فيقال: إنّ زيـداً كان عالماً قبل الآن، و الآن كما كان. و أمّا استصحاب عدمه فيجرى بلا إشكال، فنستصحب عدم كرّيه الماء لدى الشک فيها، ضروره أنّ كلّ عدم له تحقق سابقاً و إن أُخذ وجوده ناعتاً.

---

(۱) [لعل هذه الجمله لا تصلح مثالًا لما ذكره].

(۲) رساله الصلاه فى المشکوک: ۴۲۳.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۶۶

....

و أمّا الموضوع المركّب من عـدم العرض فقد يؤخذ العدم محمولياً فيجرى استصحابه بعد إحراز الذات، و يلتئم الموضوع بضـم الوجـدان إلى الأصل، و قـد يؤخـذ نعتياً كالعمى فلا يجرى، لأنّ عدم البصـر و إن كانت له حاله سابقه إلا أنّ استصحابه لا يثبت الاتصاف ليحرز العمى إلا إذا كان بعنوانه محرزاً سابقاً فيستصحب. إذن فيفصّل بين ما لو أُخذ العدم نعتاً و بين ما لو أُخذ محمولًا هذا.

و لبعض الأعاظم تفصيل آخر فى المقام، و حاصله بتوضيح منّا: أنّ المركب من العرض و محلّه على قسمين:

فتـاره يكون التركيب فى الجمـل التقييـديه النـاقصه كقولنـا: الإنسـان العـالم موجود. حيث قيّدت المـاهيه بقيـد خـاص، و حكم بالوجود على حصه خاصه من الإنسان و هو العالم،

و کما یمکن حمل الوجود علی تلک الحصه یمکن حمل العدم، لقبولها فی حدّ ذاتها لکلّ منهما، فاذا شککنا فی وجود تلک الحصه الخاصه کان مقتضی الاستصحاب عدمها، من غیر فرق بین لحاظ العرض محمولیاً أو ناعتاً، إذ لا شبهه فی أنّ تلک الحصه کیف ما لوحظت فهی مسبوقه بالعدم، و یشک فی انقلابها إلی الوجود و الأصل عدمه.

و أُخری یکون فی الجمل التصدیقیه التامه، فیفرض الموضوع موجوداً ثم یقیّد بالعرض فیقال مثلًا: الإنسان الموجود عالم. حیث یکون ظرف وجود العرض هو ظرف وجود المعروض، و بما أنّ العدم بدیل للوجود فلا بدّ و أن یکون ظرف عدم العرض و مرتبته هو نفس مرتبه وجوده، ففی قولنا: زید الموجود أبیض. لمّا کان وجود البیاض فی مرتبه وجود زید، فلا جرم کان عدم البیاض فی تلک المرتبه أیضاً، لاختصاص التقابل بین الوجود و العدم باتحاد المرتبه. و علیه فلا یجری استصحاب عدم البیاض الثابت قبل وجود زید، ضروره أنّ ذلک العدم عدم مستقل لا عدم بدیل لهذا الوجود.

أضف إلی ذلک أنّ الذی یتصف بالوجود أو العدم إنّما هی الماهیه المعرّاه عن

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۶۷

....

الوجود، و أمّا المقیّده به فهی عینه. فکما لا یصح أن یقال إنّ الوجود معدوم فکذلک الماهیه المقیده به، فإنّها أیضاً غیر قابله للاتصاف بالعدم، من غیر فرق بین أخذ العرض ناعتیاً أو محمولیاً.

هذا محصّل کلامه (قدس سره) مع نوع من التوضیح، لعدم خلوّ عبارته عن شوب من الإجمال.

أقول: أمّا ما أفاده فی الجمل التقییدیه الناقصه من جریان استصحاب العدم لدی الشک فی وجود العرض کالإنسان الأبیض لنفی الآثار المترتبه علیه فهو تام، و لکنّه خارج عن محلّ الکلام،

بـداهه أنّ انتفاء آثار الوجود باستصـحاب العـدم من أوضـح الواضـحات، سواء أَخذ العرض نعتاً أم محمولًا. و إنّما الكلام فی أنّ الأثر لو كان مترتباً علی العدم فهل يثبت بذلک الاستصـحاب أم لا. فلو استصحبنا عدم القرشيه فهل يثبت الأثر المترتب علی هذا العدم و هو أنّها تحيض إلی خمسين أو لا. و ما ذكره لا يصلح لإثباته، بل المتّجه حينئذ هو ما عرفت من التفصيل بين أخذ [عدم] العرض محمولياً فيجری الاستصحاب و بين أخذه نعتاً فلا، لأن استصحاب العدم لا يصلح لإثبات اتصاف الموضوع به.

و أمّـا مـا ذكره (قـدس سـره) فی الجمـل التصـديقيه التـامه من أنّ نقيض الوجود فی مرتبه هو العـدم فی تلـک المرتبه فغير قابل للتصـديق، و إلا لارتفع النقيضـان فی غير تلـک المرتبه، فالقيام يوم الجمعه لو كان نقيضه عـدم القيام المقيّـد بيوم الجمعه لزمه ارتفاع النقيضين يوم الخميس، و هو كما تری.

بل الصواب أنّ نقيض الوجود الخاص هو عدم الخاص لا العدم الخاص. و من ثمّ ذكروا أنّ نقيض الخاص أعم من نقيض العام، فنقيض قيام زيـد يوم الجمعه عـدم ذلک القيام و لو لعـدم يوم الجمعه لا خصوص العـدم يوم الجمعه حتی يلزم ارتفاع النقيضـين قبل تحقق يوم الجمعه.

و بالجمله: لا يتصف العدم بتلک الخصوصيه، فإنّ وجود النسبه و إن تقوّم

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۶۸

....

بالطرفين لكن عـدمها يتحقق و لو لعدمهما. إذن فلا يكون نقيض الوجود هو العدم فی تلک المرتبه، بل مطلقاً حتی السابق عليها. و لعمری إنّ هذا من الوضوح بمكان، و لا حاجه معه إلی إقامه البرهان.

و أمّا ما ذكره من أنّ الماهيه المقيّده بالوجود غير قابله للاتصاف بالعدم، و إنّما المتصف

به هو الماهيه المعرّاه من كل من الوجود و العدم، ففيه من الخلط ما لا يخفى.

فإنّه (قدس سره) إن أراد من الاتصاف اللحوق و العروض صحّ ما ذكره، إذ من المعلوم أنّ الوجود لا يعرضه الوجود، و الشيء لا يلحق نفسه، كما لا يلحقه العدم، لأنّه نقيضه، و النقيض لا يلحق نقيضه، فالماهيه المقيّده بالوجود لا يعرضها الوجود و لا العدم، بل الماهيه بنفسها تتصف بالوجود، بمعنى عروضه عليها و كون الخارج ظرفاً لوجودها.

و إن أراد من الاتصاف ما ينتج الحمل و إن تجرّد عن العروض فلا يتم ما ذكره، بداهه أنّ حمل الوجود على الوجود أوّلى، و على الماهيه تبعى، فهو متصف بالموجوديه اتصافاً ذاتياً، كما فى صفاته تعالى، بمعنى تحقق نفسه فى الأعيان و كون الخارج ظرفاً له. إذن فعدمه بعدم نفس الذات، لا بعروض العدم له مع المحافظه على ذاته ليلزم اجتماع النقيضين.

و بالجمله: كما يتصف وجود زيد بالموجوديه يتصف بالمعدوميه أيضاً، و إلا لكان كلّ وجود قديماً، بل واجباً لذاته، و هو كما ترى.

و منه يظهر حال الماهيّه المقيّده بالوجود، فإنّها أيضاً تتصف بكلّ من الوجود و العدم بالمعنى الذى عرفت. و لعلّ الخلط بين نحوى الاتصاف أوجب الوقوع فى الاشتباه.

فتحصّل: أنّ ما أفاده (قدس سره) لا يرجع إلى محصّل، بل الصحيح ما عرفت من التفصيل بين أخذ [عدم] العرض محمولًا أو ناعتاً، فيجرى الاستصحاب على الأول دون الثانى.

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح لك جلياً جريان الاستصحاب فى الأعدام

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢۶٩

....

الأزليه، فإنّ موضوع الحكم أو متعلّقه إذا كان مركّباً من جزأين متباينين بأن لم يكونا من العرض و محلّه و قد أُحرز أحدهما و شك فى

الآخر بعد أن كان محرزاً سابقاً جرى استصحابه، و التأم الجزءان بضم الأصل إلى الوجدان، و هذا واضح.

و أمّا لو تركّب من العرض و محلّه فان كان الأثر مترتباً على الوجود جرى استصحاب العدم لنفيه، و أما إذا كان مترتباً على العدم فان كان ناعتاً لا يجرى استصحاب العدم لإثبات النعتيه و الاتصاف، لعدم حجيه الأُصول المثبته، إلا إذا كان الاتصاف بنفسه ذا حاله سابقه فيستصحب.

و إن كان محمولياً كما لو دلّ دليل على إخراج الفاسق عن موضوع وجوب إكرام كلّ عالم، أو إخراج القرشيه عن عموم كلّ امرأه تحيض إلى خمسين حيث إن الباقى بعد التقييد هو العالم غير المتصف بالفسق، أو المرأه غير القرشيه، لا المتصف بعدم الفسق أو المتصفه بعدم كونها قرشيه، ضروره أنّ نتيجه التقييد المزبور ليس إلا اعتبار نفس العدم فى الموضوع، لا الاتصاف و رعايه النسبه بينه و بين الذات، فإنّه يحتاج إلى عنايه خاصه و مئونه زائده لا يصار إليها من غير قرينه. فحينئذ لا مانع من جريان الأصل، فإنّه بعد العلم بتحقق ذات المرأه و الشك فى تحقق الاتصاف بالقرشيه كان مقتضى استصحاب العدم الأزلى عدم الاتصاف و عدم انتسابها إلى قريش، و بعد ضمّه إلى وجود الذات المحرز بالوجدان يثبت الموضوع المركّب و يحكم عليها بعدم التحيّض.

و هكذا الحال فى المقام، فانّ الموضوع لجواز الصلاه بعد البناء على مانعيه غير المأكول كما هو المستفاد من الأدلّه حسبما سبق «١» هو ما لم يؤخذ من غير المأكول، لا المتصف بعدم كونه «٢» مأخوذاً من غير المأكول، فيتمسك فى إحراز هذا العدم المحمولى باستصحاب العدم الأزلى و يحكم بجواز الصلاه فيه.

---

(١) فى ص ٢١٨.

(٢) [الموجود فى الأصل: بكونه.

و الصحيح ما أثبتناه].

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۷۰

....

نعم، هـذا مبنی علی القول بالمـانعیه الـذی عرفت أنّه الصواب، و أمّـا بناءً علی القول بالشـرطیه کما نسب إلی العلامه «۱» و غیره فکلّـا، إذ علیه یکـون الاتصـاف معتبـراً بطـبیعه الحـال. و من المعلوم أنّ الأصـل المزبور لاـ یتکفّـل بإثبـاته إلاـ علی القول بحجیه الأُصول المثبته، و لا نقول بها.

الوجه السادس: التمسک باستصحاب عدم کون المصلّی لابساً لغیر المأکول الثابت قبل لبسه للمشکوک فیه.

و تفصیل الکلام فی المقام: أنّا قد أشرنا فی بعض الأُمور المتقدمه «۲» إلی الخلاف فی مرکز اعتبار المانعیه لما لا یؤکل لحمه، و أنّه اللباس، أو الصلاه نفسها، أو المصلی نفسه.

فعلی التقـادیر یمکن التمسـک بالأصل الموضوعی، بإجرائه فی نفس الحیوان فیما إذا علم بعـدم کونه محرّم الأکل فی زمان، أو فی اللبـاس نفسه بنـاء علی مـا هـو التحقیـق من جریـان الاستصـحاب فی الأعـدام الأـزلیه، فیحرز به الموضوع بضمّ الوجـدان إلی الأصل، و یحکم بجواز الصلاه لانتفاء المانع.

و أمّا لو شک فی حال الحیوان من أوّل الأمر، و أنکرنا جریان الاستصـحاب فی الأعـدام الأزلیه کما علیه المحقق النائینی (قـدس سره) «۳» فـان قلنـا حینئـذ بـأنّ مرکز الاعتبـار هو نفس اللبـاس فحیث لاـ أصـل یحرز به حـال الموضوع فتنتهی النوبه حینئـذ إلی التمسک بالأصل الحکمی من الرجوع إلی البراءه أو الاشتغال و سیجی ء البحث حوله إن شاء اللّه تعالی «۴».

و إن قلنا بأنّ مرکزه الصـلاه نفسـها کما قـد یتراءی من موثقه ابن بکیر علی ما مرّ فلا یمکن إحراز صـحتها و عدم اقترانها بالمانع بالأصل الموضوعی

---

(۱) المنتهی ۴: ۲۳۶.

(۲) فی ص ۲۳۲.

(۳) أجود التقریرات ۱: ۴۶۴.

(۴) فی ص ۲۷۷.

....

فيمـا إذا كـانت من أوّل حـدوثها مقرونه بمـا يشـک فی جزئيته لما لا يؤكل لحمه، إذ الأصل غير جارٍ في اللباس على الفرض، و الصـلاه بنفسـها غير مسـبوقه بالحـاله السابقه، لأنّها من أوّل وجودها إمّا واقعه فيما لا يؤكل أو في غيره، فليس لنا متيقّن كی يتعبّد ببقائه فی ظرف الشک كما هو ظاهر.

نعم، فيما إذا طرأ لبس المشكوک أثناء الصلاه أمكن التمسک بالاستصحاب حينئذ فيقال: إنّ هذه الصلاه حينما وجدت لم تكن متّصـفه بـالوقوع فی غير المأكول و الآن كما كان. و هـذا مبنی على أنّ الصـلاه و إن كانت مركّبه من أجزاء متباينه، بل مقولات متضادّه لكنّها فی نظر الشارع عمل وحدانی تدريجی الحصول، افتتاحه التكبير و اختتامه التسـليم، و أنّ المسـتفاد من أدله المانعيه اعتبـار عـدمها فی نفس العمـل من المبـدإ إلى المنتهی بما له من الآنات المتخلّله بين الأجزاء كما هو التحقيق لا اعتبارها في كلّ جزء بخصوصه فحسب، و إلاـ لزم عـدم البطلاـن فيمـا إذا اقترنت تلـک الآنات بالمانع، بل و نفس الجزء أيضاً، إذ غايته تـدارک الجزء بإعادته نفسه لا استئناف الصلاه و إعادتها فيما إذا لم يكن التدارک موجباً للبطلان من جهه أُخرى، و هو كما ترى.

و بالجمله: إذا منعنا الوحـده الاعتباريه التشـريعيه أو قلنا باعتبار عـدم المانع فی كلّ جزء بخصوصه من دون أن يتقيـد ذات العمل بـذلک لم يكن حينئـذ مجـال للاستصـحاب المزبور، لتعـدد الموضوع و عـدم العلم بالحـاله السابقه، فإنّ الأجزاء السابقه لم تكن مقترنه بالمـانع جزماً على الفرض، و الجزء اللاـحق المقـارن لمـا يشک فی جزئيته لما لا يؤكل يشک من أوّل وجوده فی اقترانه بالمانع و عدمه، فليست له حاله سابقه کی

تستصحب.

و أمّا مع الاعتراف بالوحده و بأنّ الاعتبار متعلق بنفس العمل لا بأجزائه كما هو الصحيح على ما عرفت صح التمسک حينئذ بالاستصحاب، فيقال: إنّ هذا العمل الوحدانى عند تحققه و لو بتحقق أوّل جزء منه كان متصفاً بعدم وقوعه فى غير المأكول و الآن كما كان، كما هو الحال فى إجراء الاستصحاب فى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۷۲

....

سائر الأُمور التدريجيه التى يشک فى بقائها أو فى بقاء صفتها كالحركه نفسها أو سرعتها أو بطئها.

و من هنا يتجه التفصيل فى صحه الصلاه بين عروض المشكوک جزئيته لما لا يؤكل أثناء الصلاه و بين ما إذا كان مقارناً معها عند افتتاحها كما هو أحد الأقوال فى المسأله فيحكم بالصحه فى الأول تمسكاً باستصحاب عدم المانع، و بالبطلان فى الثانى، لعدم جريان هذا الاستصحاب إلا بنحو التعليق. و سيجى ء البحث عنه «۱».

و أمّا إذا قلنا بأنّ مركز الاعتبار هو المصلّى نفسه دون الصلاه و دون اللباس كما استظهرناه سابقاً من موثقه سماعه فراجع «۲» جرى الاستصحاب الموضوعى حينئذ، و حكم بالصحه بضم الوجدان إلى الأصل، حتى فيما إذا كانت الصلاه من أوّل وجودها مقرونه بما يشکّ فى كونه من أجزاء ما لا يؤكل، فيقال: إنّ المصلّى قبل لبسه لهذا المشكوک لم يكن لابساً أو مصاحباً لأجزاء ما لا يؤكل و الآن كما كان، فيحرز عدم المانع باستصحاب العدم النعتى، لوجود الحاله السابقه كما هو ظاهر.

نعم، لا يحرز بهذا الاستصحاب حال نفس المشكوک و أنّه من أجزاء ما لا يؤكل أو من غيره إلا على القول بالأصل المثبت، لكنّا فى غنى عن إحراز ذلک إذ لا حاجه إليه بعد أن لم يكن اللباس بنفسه مركزاً لاعتبار

المـانعيه، و إنمـا هو المصلّى نفسه كمـا هو المفروض. و هـذا نظير مـا لو خرج من المتطهر مـائع مردد بين البول و المـذى، فـانّ استصـحاب الطهاره و عـدم انتقاضـها بالحدث جارٍ و إن لم يحرز بذلك حال المائع و أنّه طاهر أو نجس، لترتّب الأثر على كونه متطهراً، و قد ثبت بالاستصحاب.

و مرجع ذلك فى المقام و فى المثال إلى عدم الفرق فى جريان الاستصحاب بين

---

(۱) فى الوجه السابع

(۲) ص ۲۳۴.

....

الشک فى وجود المانع أو مانعيه الموجود.

و قد تحصّل من جميع ما ذكرناه: جواز الصلاه فيما يشكّ فى جزئيته لما لا يؤكل.

أوّلًا: لإجراء الأصل فى نفس اللباس، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه.

و ثانياً: لإجرائه فى المصلّى نفسه بنحو العدم النعتى بالتقريب المتقدّم.

الوجه السـابع: التمسـک بنـاءً على أن يكون مركز اعتبار المانعيه هى الصـلاه نفسـها بالاستصـحاب التعليقى فيقال: إنّ الصـلاه لو كـانت متحققه قبـل لبس المصـلّى للمشـكوک فيه أو مصاحبته له لم تكن واقعه فيما لا يؤكل فالآن كما كانت، فيحكم بصـحتها حتى فيما إذا كانت من أول حدوثها مقترنه بما يشک فى جزئيته لما لا يؤكل، بضمّ الوجدان إلى الأصل.

و اعترض عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «۱»، أولًا: بمنع جريان الاستصحاب التعليقى من أصله.

و ثانيـاً: على تقـدير التسـليم فإنّما يجرى مع بقاء الموضوع فى ظرف الشک و انحفاظه فى القضـيتين المتيقّنه و المشـكوكه و فى المقـام ليس كـذلک، فـانّ موضـوع الصـحه هى الصـلاه، و هى لـم تكن موجـوده سابقـاً على الفرض، و فى ظرف الشـک و إن وجدت لكنّها من أول حدوثها يشکّ فى صحتها و فسادها من جهه اقترانها بما يشکّ

فی جزئیته لما لا یؤکل، من دون أن تکون لها حاله سابقه متیقّنه، فلم یکن الموضوع موجوداً فی زمان و قد ثبت له حکم تعلیقی کی یستصحب ذلک الحکم لنفس الموضوع فی ظرف الشک.

و لأجل ذلک لا- یجری استصحاب الحرمه التعلیقیه أو هی مع النجاسه الثابته للعنب فی حال الزبیبیّه حتی مع تسلیم أصل هذا الاستصحاب، فإنّ الحرمه المتعلقه بالعنب إنّما تثبت فی حال الغلیان، و لا ریب أنّ الصالح له إنّما هو

---

(۱) کتاب الصلاه ۱: ۲۵۴.

....

ماؤه لا- نفسه من قشر و نحوه، فیرجع بالأخره إلی أنّ موضوع الحکم و الرکن الرکین فیه إنّما هو العصیر العنبی، و لا شکّ فی انعدام هذا الموضوع فی حال الزبیبیه، فان الزبیب عنب جاف قد انعدم عصیره قطعاً، و أمّا الماء الخارجی الملقی علیه عند الغلیان فهو موضوع آخر مباین مع العصیر العنبی، یشکّ فی حلّیته و حرمته من أوّل الأمر.

أقول: ما أفاده (قدس سره) من عدم جریان الاستصحاب التعلیقی فی حدّ نفسه و إنکاره من أصله فهو فی محلّه کما تعرضنا له فی الأُصول «۱».

و الوجه فی ذلک علی سبیل الإجمال: أنّ الحکم المجعول لا- واقع له إلا- فی مرحلتین لا ثالث لهما: إحداهما مرحله الجعل و التشریع، و الأُخری مقام الفعلیه و التطبیق.

ففی مرحله الجعل یجعل الحکم علی الموضوع المقدّر وجوده، و لا نظر فی ذلک إلی وجود الموضوع خارجاً و عدمه کما هو مقتضی جعل الأحکام علی سبیل القضایا الحقیقیه، و من هنا ذکرنا غیر مره أنّها راجعه إلی قضایا شرطیه مقدّمها وجود الموضوع، و تالیها ترتب الحکم. فمرجع قولنا: المستطیع یحج، إلی قولنا: إذا وجد فی الخارج

مكلّف و كان مستطيعاً وجب عليه الحج.

و بالجمله: فبعد الجعل يتحقق الحكم فى عالم التشريع حقيقه، وجد له موضوع فى الخارج أم لا. و لا رافع له إلا النسخ، و لو شكّ فى رفعه لاحتماله جرى استصحاب عدم النسخ بلا كلام.

و فى مرحله الفعليه يخرج الحكم عن مقام الفرض و التقدير إلى مقام التحقق و التطبيق، و ذلك عند ما يتحقق الموضوع خارجاً بما له من القيود المأخوذه فيه فاذا وجد المستطيع خارجاً بما له من بقيه الشرائط المعتبره وجب الحج و صدق حقيقه أنّه ثبت حكم فى الخارج بعد أن لم يكن. و ارتفاع هذا الحكم إنّما هو بانعدام الموضوع إمّا بنفسه أو بفقد قيد من القيود المعتبره فيه، من دون

---

(۱) مصباح الأُصول ۳: ۱۳۴.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۷۵

....

فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه، فتزول الاستطاعه مثلًا بعد حدوثها أو تزول الزوجيه بطلاق أو فسخ و نحوهما.

و بالجمله: لا نتعقل للحكم الشرعى واقعاً إلا فى هاتين المرحلتين، و له فى كل مرحله رافع خاص كما عرفت.

و عليه فلا معنى للاستصحاب التعليقى أصلًا، لأنّ الحرمه المعلّقه على الغليان مثلًا الثابته للعنب التى يراد استصحابها فى حال الزبيبيه إن أُريد بها الحرمه الثابته فى مرحله الجعل فلا يحتمل ارتفاعها، بل هى باقيه جزماً، لاختصاص رافعها حينئذ بالنسخ المنفى احتماله على الفرض، نعم لو احتمل جرى استصحاب عدمه، لكنه أجنبى عن المقام كما هو ظاهر.

و إن أُريد بها الحرمه الفعليه فلا يحتمل حدوثها، لكونها منوطه بتحقق الموضوع بما له من القيود كما عرفت، فلا يكون العصير العنبى حراماً بالفعل إلا مع الغليان كما مرّ، و المفروض عدم تحققه سابقاً. فالحرمه الشأنيه غير

مرتفعه قطعاً، و الحرمه الفعليه غير متحققه قطعاً، فماذا هو المستصحب بعد أن عرفت حصر الحكم الشرعى فى هاتين المرحلتين.

نعم، الملازمه بين عروض الغليان للعصير العنبى و حرمته متيقّنه سابقاً و مشكوكه لاحقاً، بمعنى أنّا نعلم أنّ العصير فى حال العنبيه لو لحقه الغليـان حرم، و نشك فى بقاء هـذه الملازمه فى حال الزبيبيه، إلا أنّ هـذه الملازمه ليست بشرعيه، بل هى حكم عقلى، بمعنى أنّ العقـل يسـتقلّ بـأنّ موضوع الحكم إذا كان مركّباً من جزأين كالعصـير العنبى و غليانه بالإضافه إلى الحرمه، أو هى مع النجاسه و قـد تحقق أحـدهما و هو العصـير العنبى، فإذا فرض تحقق الآخر و هو الغليان و انضـمامه إلى الأوّل فهو يسـتلزم ترتّب الحكم لا محاله، لتماميه جزأى الموضوع الـذى هو بمنزله العلّه لتعلق الحكم به، و لا معنى لجريان الاستصـحاب فى هـذا الحكم العقلى كما لا يخفى.

كما أنّ ما أفاده (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب التعليقى بعد

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧۶

....

تسـليمه فى نفسه فى خصوص مثـال العنب و الزبيب فهو حقّ أيضاً لا محيص عنه، لما عرفت من تعـدد الموضوع فى القضـيتين و تبـاينه، فـانّ المتيقن السـابق موضوعه العصـير العنبى، و المشـكوك لاحقـاً هو الماء الخارجى الملقى على الزبيب، و هما متباينان عرفاً كما مرّ.

و أمّـا ما أفاده (قـدس سـره) من قياس المقام بهـذا المثال و أنّ الموضوع هنا أيضاً متعـدد فلا يمكن المساعـده عليه، ضـروره أنّ الموضوع فى المقام هو طبيعى الصـلاه، و اليقين و الشك إنّما يلحظان بالإضافه إلى نفس الطبيعه، و هى الموضوع للمستصحب، فالمتيقّن السابق هو أنّ طبيعى الصلاه لو كانت متحقّقه فى الخارج لكانت صحيحه أى غير واقعه فيما

لا يؤكل و يشك بقاءً فى ثبوت هذا الحكم التقديرى لنفس تلك الطبيعه. فلو بنينا على صحه الاستصحاب التعليقى لم يكن مانع من جريانه من هذه الجهه.

نعم، لو كان الموضوع هى الصلاه الخارجيه دون الطبيعه لتمّ ما أُفيد، لعدم تحققها سابقاً، و عند وجودها فى ظرف الشك يشكّ فى حكمها من أول الأمر، فلم يكن الموضوع باقياً و محفوظاً فى القضيتين. لكنّه بمراحل عن الواقع كما عرفت.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: إنّ الاستصحاب التعليقى على تقدير تسليمه فإنّما يجرى فيما إذا كان التعليق راجعاً إلى الحكم الشرعى نفسه، بأن كان الموضوع متحقّقاً بالفعل و قد ثبت له حكم تعليقى أو تنجيزى، فيعمم الاستصحاب لكلا النوعين من الحكم.

و أمّا إذا كان التعليق راجعاً إلى نفس الموضوع أو المتعلّق فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ أصلًا، ضروره أنّ الآثار إنّما تترتب على الموضوع المفروض وجوده بالفعل، و عند تحققه الخارجى، و أمّا الوجود التقديرى المعلّق على شى ء لم يتحقق فلا أثر له، فلا يكون قابلًا للتعبد.

كما أنّ الملازمه المتيقنه سابقاً و هى أن الموضوع لو كان موجوداً لترتّب عليه الأثر غير قابله لورود التعبّد بها، لعدم كونها بنفسها حكماً شرعياً، و لا

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧٧

....

موضوعاً ذا أثر شرعى كما هو ظاهر. فاذا فرضنا مثلًا أنّ الطهاره مترتبه على تحقق الغسل بالماء خارجاً، و قد كان الماء موجوداً فى الحوض سابقاً و شككنا فى بقائه لاحقاً، و قد ألقينا الثوب النجس فيه فعلًا، فهل يمكن الحكم بتحقق الغسل و حصول الطهاره بدعوى أنّ الثوب لو كان واقعاً فى الحوض قبل ساعه مثلًا لتحقق الغسل فتستصحب الملازمه أو الوجود التقديرى؟ كلّا، فإنّ الأثر يترتب على الغسل

الخارجى، و هو مشكوك الحدوث من أول الأمر، للشك فى بقاء الماء. و استصحاب الملازمه أو بقاء الماء لا يثبت عنوان الغسل الذى هو الموضوع للأثر كما هو واضح.

و بالجمله: موضوع الحكم هو فعليه الغسل، لا الغسل التقديرى، و لا الملازمه بينه و بين الوقوع فى الحوض. و إثبات الفعليه بإجراء الأصل فى شى ء منهما مبنى على القول بالأصل المثبت.

و المقام من هذا القبيل، فانّ متعلّق التكليف أو فقل الموضوع للصحه هى الصلاه غير الواقعه خارجاً و بالفعل فى غير المأكول، لا الصلاه التى على تقدير وجودها لم تكن كذلك. فاستصحاب الصحه التقديريه المنتزعه من انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً، أو استصحاب منشأ الانتزاع و هو عدم اتصاف الصلاه بكونها فى غير المأكول على تقدير وجودها الخارجى لا يثبت موضوع الصحه أعنى أنّ الصلاه الخارجيه كذلك إلا على القول بالأصل المثبت.

المبحث الثانى فى الأُصول الحكميه: قد عرفت إمكان إثبات الصحه و جواز الصلاه فى اللباس المشكوك بالأصل الموضوعى من التمسك باستصحاب العدم الأزلى و غيره، و معه لا تنتهى النوبه إلى الرجوع إلى الأصل الحكمى. فالرجوع إليه إنّما هو بعد تسليم عدم تماميه شى ء من الأُصول الموضوعيه.

كما لا ريب أنّ مقتضى القاعده ما لم تثبت الصحه و جواز الاقتصار فى مقام

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٧٨

....

الامتثال بالصلاه فى المشكوك فيه هو الرجوع إلى قاعده الاشتغال، و لزوم إيقاع الصلاه فيما يقطع بعدم كونه من غير المأكول، إذ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءه اليقينيه بالضروره، فيجب إحراز الامتثال و تفريغ الذمه بالإتيان بالمأمور به جامعاً للشرائط و فاقداً للموانع، فكما يجب إحراز الشرط يجب عقلًا إحراز عدم المانع و لو ببركه الأصل، إذ

لا فرق فی لزوم إحراز المأمور به بقیوده بین القیود الوجودیه و العدمیه کما مرّ التنبیه علیه فی بعض المباحث السابقه «۱» هذا.

و قد استدلّ فی المقام علی الجواز استناداً إلی الأصل الحکمی من وجهین:

أحدهما: التمسک بأصاله الحلّ فی نفس الصلاه کما عن صاحب الحدائق (قدس سره) «۲» بدعوی أنّ للصلاه باعتبار الوقوع فی المأکول و فی غیره فردین: حلال و حرام، و یشکّ فی هذه الصلاه الشخصیه الواقعه فی اللباس المشکوک فیه أنّها من الفرد المحلّل أو المحرم، فیشمله عموم قوله (علیه السلام): «کلّ شی ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه» «۳» و غیرها من سائر الأخبار الدالّه علی أصالتی الحلّ و الإباحه.

و فیه: أنّه إن أُرید بالحرمه المحتمله الحرمه الذاتیه فهی مقطوعه العدم، إذ لا ریب أن مجرّد الصلاه فیما یقطع بکونه من غیر المأکول فضلًا عمّا یشک لیس بنفسه من المحرمات الإلهیه کما لو کان بقصد التعلیم و نحوه.

و إن أُرید بها الحرمه التشریعیه فلا ریب فی عدم التشریع لو صلّی فی المشکوک بقصد الرجاء لاحتمال الجواز، أو لاحتمال عدم کونه من غیر المأکول فیصلّی بانیاً علی تحقیق الحال بعد الفراغ و الإعاده لو انکشف الخلاف، فلا یحتمل الحرمه فی مثل ذلک. نعم، لا یجوز الاقتصار علیه فی مقام الامتثال للزوم الخروج عن عهده الاشتغال الیقینی بالبراءه الیقینیه کما هو ظاهر.

---

(۱) فی ص ۲۰۹، الجهه الثالثه.

(۲) الحدائق ۷: ۸۶.

(۳) الوسائل ۱۷: ۸۷/ أبواب ما یکتسب به ب ۴ ح ۱.

....

و أمّا لو صلّی فیه مضیفاً له إلی المولی و بنیه جزمیه لا رجاءً فهو حرام قطعاً، لکونه من إدخال ما

لم يعلم أنّه من الدين فی الدين، الذی هو تشريع محرم بالأدلّه الأربعه، فلا يحتمل جوازه كی يكون مشكوك الحلّيه فيرجع إلی أصاله الحل.

و بالجمله: ذات الصلاه من دون إضافه إلی المولی محلّل قطعاً، و كذا مع إضافه رجائيه، و أمّا مع الإضافه الجزميه فهی محرّمه قطعاً. فعلی كل تقدير لا شكّ حتی يتمسك بأصل الحل.

نعم، لو كان المراد بالحلّيه فی أخبار أصاله الحلّ ما يشمل الحلّيه الوضعيه المساوقه للصحه و جواز الاقتصار فی مقام الامتثال لصحّ الاستدلال حينئذ كما لا يخفی. لكنّه بمراحل عن الواقع، بل الحلّيه تكليفيّه محضه. إذ المراد بها فی روايات الباب الترخيص العملی و نفی البأس عن الفعل مع الشكّ فی الحرمه، لا الحكم بالنفوذ و المضیّ فی مقام الامتثال، و إلا لصحّ الاستدلال بها فی جميع أبواب العبادات و المعاملات حتی بالمعنی الأعم عند الشك فی تحقق شرط أو وجود مانع ما لم يقم دليل علی خلافه من عموم و نحوه، و هو كما تری، بل لازمه تأسيس فقه جديد كما لا يخفی.

الوجه الثانی: و هو العمده فی المقام التمسک بأصاله البراءه، و تقريره يتوقف علی تقديم أُمور:

الأوّل: لا ريب أنّ الشكّ إذا كان راجعاً إلی مقام الجعل و فی أصل ثبوت التكليف فهو مورد لأصاله البراءه الشرعيه و العقليه، و أمّا إذا رجع إلی مرحله الامتثال و الخروج عن عهده التكليف الثابت بعد العلم بفعليّته و وجوده فهو مورد لقاعده الاشتغال، لاستقلال العقل بلزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم، و أنّ الاشتغال اليقينی يستدعی البراءه اليقينيه.

الثانی: أنّ من الواضح أنّه لا يكفی فی تنجيز التكليف مجرّد العلم بجعل الكبری الكلّيه فی الشريعه المقدسه ما لم ينضم معه إحراز

الصغرى، فانّ العلم

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۸۰

....

بالكبرى بمجرده غير صالح للبعث و التحريك بالضروره، فالعقاب على مخالفته قبل وصول الصغرى عقاب بلا بيان.

و عليه ففى موارد التكاليف الانحلاليه كحرمه شرب الخمر و نحوه لا يكون التكليف منجّزاً ذا بعث أو زجر إلا بعد وصول الكبرى و الصغرى معاً، فلو وصلت إحداهما دون الأُخرى كأن علم بحرمه شرب الخمر و لم يعلم أنّ المائع الخارجى خمر، أو علم بخمريته و لم يعلم بحرمته لم يتحقق التنجيز حينئذ، لتقوّمه بكلا الأمرين كما عرفت، و معه يكون المورد مجرى لأصاله البراءه الشرعيه و العقليه.

و بعباره اخرى: التكليف المجعول فى الكبرى الكلّيه ينحلّ حسب تعدد وجود موضوعه فى الخارج إلى تكاليف عديده، فعند الشك فى الانطباق يشكّ فى تعلّق التكليف بهذا الفرد المشكوك فيدفع بأصل البراءه عقلًا و شرعاً. و التفكيك بينهما بإجراء البراءه الشرعيه دون العقليه بزعم تماميه البيان من قبل المولى كما عن بعض قد ظهر فساده مما مرّ، بل إمّا أن يجريا معاً أو لا يجرى شى ء منهما. و تمام الكلام فى محلّه «۱».

الثالث: أنّ فى جريان البراءه و عدمه فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و إن كان بحث عريض و كلام طويل الذيل إلا أنّ الأقوى هو الجريان، لا لأجل انحلال العلم الإجمالى إلى متيقّن و مشكوك كما فى الأقل و الأكثر الاستقلاليين، لاستحاله الانحلال الحقيقى فى المقام، بل لأجل الانحلال الحكمى.

و توضيحه على سبيل الإجمال: أنّ انحلال العلم الإجمالى إنّما يتحقق فيما إذا رجع المعلوم بالإجمال لدى التأمل إلى معلوم تفصيلى و مشكوك بدوى، كما هو الحال فى موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين، حيث إنّ الأقل

معلوم تفصيلًا و الزائد عليه يشكّ فى وجوبه من أول الأمر، فيرجع فيه إلى البراءه

---

(۱) مصباح الأُصول ۲: ۳۲۳ التنبيه الرابع.

....

السليمه عن المعارض.

و هذا غير متصوّر فى الارتباطيين، إذ التكليف حينئذ دائر بين تعلّقه بالأقل بشرط الانضمام إلى الجزء أو الشرط المشكوك فيه كما هو مقتضى الارتباطيه و بين تعلّقه به لا بشرط الانضمام، فالأقل مأخوذ إمّا بشرط شى ء أو لا بشرط، فنعلم إجمالًا بالجامع بين هذين الأمرين، و فى مثله لا يكاد يكون الأقل معلوماً بالتفصيل كى يتحقق معه الانحلال الحقيقى.

لأنه إن أُريد بالأقل المعلوم كذلك الأقل بشرط الانضمام فهو واضح الفساد.

و إن أُريد به الأقل لا بشرط الانضمام فهو بنفسه طرف للعلم الإجمالى لدوران المعلوم بالإجمال بين أخذ الأقل لا بشرط أو بشرط شى ء كما عرفت فكيف يكون متعلّقاً للعلم التفصيلى.

و إن أُريد به ذات الأقل لا- بشرطٍ عن كلتا الخصوصيتين و الجامع بينهما المعبّر عنه باللابشرط المقسمى فهو نفس المعلوم بالإجمال، إذ لا- نعنى به سوى تعلّق العلم بالجامع بين الخصوصيتين و الشكّ فى أنفسهما، فليس ذلك شيئاً وراء نفس العلم الإجمالى. فمرجع الانحلال حينئذ إلى انحلال العلم الإجمالى بنفسه، و هو غير معقول. فالانحلال الحقيقى غير متصوّر فى المقام.

نعم، نتيجه الانحلال و هى الرجوع إلى البراءه عن الأ-كثر من دون معارض المعبّر عنه بالانحلال الحكمى ثابته فى المقام، و معه يسقط العلم الإجمالى عن التنجيز.

و ذلك لأ-ن المانع عن جريان الأُصول فى الأطراف ليس هو نفس العلم بدعوى أنّ إجراء الأصل مغيّا فى الأدله بعدم حصول العلم بالخلاف، و المراد به الأعم من الإجمالى و التفصيلى. إذ فيه: أنّ الغايه ظاهره فى العلم التفصيلى

خاصه، كما يفصح عنه قوله (عليه السلام): «حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه» «۱».

---

(۱) الوسائل ۱۷: ۸۷/ أبواب ما يكتسب به ب ۴ ح ۱.

....

بل المانع إنّما هی المعارضه، و لا تعارض فی المقام، لعدم جريان الأصل فی ناحيه الأقل، إذ الذی يكون طرفاً للعلم الإجمالی هو الأقل لا بشرط كما عرفت و هو يتضمّن التوسعه و الإطلاق من حيث الانضمام مع الأكثر و عدمه و رفع مثله مخالف للامتنان، فلا يكون مشمولًا لحديث الرفع المبنی على الامتنان. كما لا يكون مشمولًا لقاعده قبح العقاب بلا بيان، لتماميّه البيان بالنسبه إليه كما هو واضح.

و أمّا وجوب الأكثر فحيث إنّه يتضمن الضيق و فيه كلفه زائده، و لم يتم البيان بالنسبه إليه فهو مجرى لأصل البراءه الشرعيه و العقليه من دون معارض.

الرابع: قد عرفت أنّ الشک إن كان راجعاً إلى مقام الجعل و فی أصل ثبوت التكليف فهو مورد لأصل البراءه، كما أنّه إن رجع إلى مقام الامتثال فهو مورد لقاعده الاشتغال.

و أمّا إذا رجع إلى مقام الانطباق فشکّ فی صدق عنوان المأمور به على الموجود الخارجی فهل هو مجرى للبراءه أو الاشتغال؟ لم أرَ من تعرض للمسأله مستقصى.

و توضيح الحال أن يقال: إنّ صور المسأله ست، فانّ الفعل الاختياری الذی تعلّق به التكليف إمّا أن يكون له متعلق كذات الخمر بالإضافه إلى شربه المحرّم، و كذات العقد بالنسبه إلى الوفاء به، و يعبّر عنه بالموضوع أو بمتعلّق المتعلّق. و إمّا أن لا يكون له تعلّق بشی ء آخر كالتكلم أو الذكر أو الدعاء أو القراءه و نحوها مما لا تضاف إلى شی ء آخر، و قد تعلق بها أحكام إلزاميه. و

على الثانى: فامّا أن يكون التكليف وجوبياً أو تحريماً. و على الأول: فامّا أن يكون الموضوع أمراً جزئياً شخصياً أو يكون كلّياً. و الطبيعه الكلّيه إما أن تؤخذ بنحو صرف الوجود و على سبيل البدل، أو بنحو الطبيعه الساريه. و السريان إمّا أن يكون بنحو العموم الاستغراقى أو المجموعى. فهذه أقسام سته.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٨٣

....

أمّا القسم الأوّل: أعنى ما إذا لم يكن للمتعلّق متعلّق، و كان التكليف إيجابياً كوجوب الذكر أو الدعاء أو التكلّم بالعربيه مثلًا، و شكّ فى انطباق ذلك على الوجود الخارجى كأن شكّ أنّ ما تفوّه به مصداق للذكر أو الدعاء أو الكلام العربى أو لا، فلا ريب أنّ المرجع حينئذ قاعده الاشتغال، لفعليّه التكليف و تنجّزه و القدره على امتثاله، و لا بد فى الخروج عن عهده التكليف الواصل من الاعتماد على اليقين، فانّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءه اليقينيه، فلا يجوز فى نظر العقل الاقتصار على الفرد المشكوك. هذا فيما إذا كان المطلوب بنحو صرف الوجود كما هو الغالب فى مثل هذا القسم، بل لا يكاد يوجد فى الأحكام الشرعيه على غير هذا النحو.

و أمّا إذا فرضنا أنّ المطلوب هى الطبيعه الساريه بنحو العموم الاستغراقى أو المجموعى و إن كان ذلك مجرد فرض لا مصداق له خارجاً إلا بمثل نذر و شبهه، كأن ينذر أن يقرأ فى يوم الجمعه مثلًا كل ما كان مصداقاً للدعاء و شكّ فى انطباق الطبيعه على الموجود الخارجى زائداً على المقدار المعلوم من أفرادها فحينئذ اندرج المقام فى باب الدوران بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين على الأوّل أعنى ما كان من قبيل العموم الاستغراقى و الارتباطيين على الثانى. و الأوّل مجرى لأصاله البراءه

بلا إشكال، و كذلك الثانى على المختار، بل المشهور حسبما هو موضح فى الأصول «۱»، للشك فى تعلّق التكليف زائداً على الأفراد المعلومه، أو فى جزئيّه شی ء زائداً على الأجزاء المتيقّنه، و مقتضى الأصل البراءه عنها.

و منه تعرف أنّ ما أفاده المحقق النائينى (قدس سره) «۲» من الرجوع إلى أصاله الاشتغال لدى الشك فى الانطباق على سبيل الإطلاق لا يمكن المساعده عليه، بل الصواب اختصاصه بما كان على نحو صرف الوجود، و لا يشمل ما

---

(۱) مصباح الأُصول ۲: ۴۲۶.

(۲) كتاب الصلاه ۱: ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۷.

لوحظ على سبيل الطبيعه الساريه و إن كان الفرض فى نفسه نادراً كما عرفت.

و أمّا القسم الثانى: و هو نفس الفرض مع كون التكليف تحريمياً كالنهى عن الكذب، أو عن الذكر حال الجنابه أو الحيض، فالمرجع لدى الشك فى الانطباق هو أصاله البراءه، على العكس من القسم الأول، لوضوح افتراق النهى عن الأمر فى انبعاثه عن مفسده متحقّقه فى الطبيعه و لا بدّ فى الاجتناب عنها من الارتداع عن تمام الأفراد على سبيل الشمول و الاستيعاب، إمّا بنحو العموم الاستغراقى كما هو الغالب أو المجموعى، فلا يتحقق الامتثال بالاجتناب عنها بنحو صرف الوجود على خلاف الأمر، حيث إنّه لما كان ناشئاً عن مصلحه قائمه بالطبيعه فلا جرم يتحقق امتثالها بأوّل فرد تنطبق الطبيعه عليه.

و عليه فلا مناص من انحلاله إلى نواهى عديده، إمّا استقلاليه لو كان السريان على سبيل العموم الاستغراقى، أو ضمنيه لو كان بنحو العموم المجموعى فيما لو كان هناك مفسده واحده قائمه بالمجموع فيرجع فى الفرد أو الجزء المشكوك إلى أصاله البراءه فى الأول بلا إشكال، و فى الثانى على المختار

حسبما تقدم.

و قد يتوهّم أنّ مقتضى ذلك جواز الإخبار عمّا يشك فى كونه مصداقاً للكذب، نظراً إلى الشكّ فى تعلق النهى به زائداً على الأفراد المتيقنه فيرجع إلى أصاله البراءه.

و لكنه كما ترى، أمّا أوّلًا: فللعلم الإجمالى بحرمه الإخبار به أو بنقيضه، لأن أحدهما مصداق للكذب يقيناً، فلا بدّ من التجنب و التثبت رعايه لتنجّز العلم الإجمالى.

و أمّا ثانياً: فللأدلّه الخاصه الناهيه عن القول بغير علم من الكتاب و السنّه كقوله تعالى آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ «١» و قوله (عليه السلام):

---

(١) يونس ١٠: ٥٩.

....

«رجل قضى بالحق و هو لا يعلم» «١» و قوله تعالى وَ تَقُولُونَ بِأَفْوٰاهِكُمْ مٰا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ .. إلخ «٢» و الأخير مطلق يشمل الأحكام الشرعيه و غيرها.

و بالجمله: فلا يقاس الإخبار بغيرها من المحرمات المشكوكه، لوجود الدليل الحاكم على أصاله البراءه، و لولاه لكانت هى المرجع، لعدم قصور فى شمولها للمقام كغيره من سائر الموارد.

هذا كلّه مع الشك فى الانطباق، و أمّا مع العلم به و الشك فى الامتثال فلا شبهه فى أنّ المرجع حينئذ قاعده الاشتغال، فلو علمنا أنّ فرداً مصداق للذكر الواجب أو الكذب المحرم تعيّن إحراز امتثاله بفعل الأول و ترك الثانى.

و مثله ما لو شككنا فى خروج المنى بالملاعبه ليصدق عليه الاستمناء المحرّم، فان انطباق العنوان لدى الخروج لمّا كان محرزاً لزم الاجتناب عن الاقتحام، للشك معه فى تحقق الامتثال اللازم إحرازه بحكم العقل، فلا تجوز الملاعبه المزبوره، نعم فى هذا المثال للمتعلّق متعلّق فيخرج عن محل الكلام.

و المثال المنطبق على المقام ما لو حرم عليه النوم، و احتمل أنّ الاضطجاع يستوجب غلبه النوم فإنّه يحرم

عليه.

و بـالجمله: ففى أمثـال هـذه المـوارد لاـ بـدّ من إحراز ترك المنهى عنه بمقتضـى قاعـده الاشـتغال، إلاـ أن يكون هنـاك أصـل موضوعى حـاكم يحرز معه الامتثال كأصاله عـدم تحقق النوم بالضـجعه، أو عـدم خروج المنى باللعبه بناءً على ما هو الأصـح من جريان الاستصـحاب فى الأُمور الاستقباليه كالحاليه بعد وضوح عدم الفرق فى إحراز الامتثال بين ما كان بعلم وجدانى أو تعبّدى متحصّل من أماره أو أصل عملى كما فى المقام.

ثم إنّ الشبهه الوجوبيه و إن شاركت التحريميه فى الرجوع إلى أصاله البراءه

---

(۱) الوسائل ۲۷: ۲۲/ أبواب صفات القاضى ب ۴ ح ۶.

(۲) النور ۲۴: ۱۵.

....

فيما لو كان العموم مجموعياً حسبما عرفت إلا أنّهما يفترقان فى مورد إعمال هذا الأصل.

ففى الوجوبيه لو أمر المولى بـإكرام جماعه من العلماء مثلًا بطلب واحـد متعلق بالمجموع منبعث عن مصـلحه واحـده قائمه بهـذه الهيئه، و شـككنا فى شمولها لزيد العالم و عدمه فاللازم حينئذ إكرام من عداه، لأنّه المتيقّن من الجعل المردد بين كونه بالإضافه إلى زيد لا بشـرط أو بشـرط شـى ء، و يرجع فى جزئيته لهذا المجموع و اشتراط الواجب بانضـمامه إليهم إلى أصاله البراءه، كما هو الشأن فى سائر موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فيكون مورد الأصل هو ذاك الفرد المشكوك.

و أمّا فى الشـبهه التحريميه مثل ما لو ورد النهى عن مجالسه الأشـرار بنهى واحـد متعلق بهم أجمع، و شـككنا فى كون زيد منهم فالأمر حينئـذ بالعكس، فلا تحرم مجالسه من عداه، كما لا تحرم مجالسـته وحده، للشك فى تعلّق النهى بشـى ء منهما منعزلًا عن الآخر، و إنّما المتيقن من مورد النهى مجالستهم بأجمعهم فإنّه المعلوم حرمته، فيرجع

فی غیر هـذه الصوره إلی أصاله البراءه، إلا إذا فرضـنا رجوع التکلیف التحریمی إلی الوجوبی، بأن لم تکن ثمه مفسده کامنه فی مجموع الأفعال، بل مصـلحه قائمه بمجموع التروک، فإنّه یجری حینئـذ ما عرفته فی الشـبهه الوجوبیه من لزوم الامتثال فی الأفراد المتیقنه من التروک، و الرجوع فیمـا عـداها إلی أصاله البراءه، فلا تجوز فی المثال مجالسه من علم کونه من الأشـرار و تجوز فی الفرد المشکوک، هذا فی الشبهه الموضوعیه.

و کـذلک الحـال فی الشـبهه الحکمیه کمـا لو بنینا علی حرمه تصویر ذوات الأرواح و شـککنا فی اختصاصه بالبـدن الکامل، أو شموله للناقص، بعد وضوح أنّ الحرمه لو ثبتت للکلّ فهی حرمه واحده، لا أنّ لکل عضو حرمه مسـتقلّه مغایره للعضو الآخر، فانّ المرجع حینئذ أصاله البراءه عن حرمه تصویر البعض، إذ لا علم لنا بها إلا لدی تصویر تمام الأجزاء بالأسر.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۸۷

....

و أما القسم الثالث: و هو ما إذا کان للمتعلّق متعلّق یعبّر عنه بالموضوع و کان جزئیاً شخصـیاً کالقبله فی وجوب الصـلاه إلیها، أو حرمه اسـتقبالها أو اسـتدبارها لدی التخلّی، و کعرفات فی حرمه الإفاضه عنها قبل الغروب من یوم عرفه، فمع الشک فی الانطباق إن کان الحکم إیجابیاً و علی سبیل صـرف الوجود کالصـلاه إلی القبله لا بدّ فیه من الإحراز بقاعده الاشتغال، و إن کان انحلالیاً جمعـاً أو جمیعـاً وجوبـاً أو تحریمـاً فـالمرجع أصـاله البراءه، إلا أن یکون ثمّه أصل موضوعی حاکم کأصاله بقاء النهار فی مثال الإفاضه، أو علم إجمالی غیر دائر بین الأقل و الأکثر کما فی مثال التخلّی عنـد اشـتباه القبله، حیث یعلم إجمالًا بوجودها فی أحد الأطراف، فإنّ اللازم حینئذ هو الاحتیاط

أيضاً كما اتضح مما تقدم.

و أمّا القسم الرابع: و هو ما لو كان للمتعلّق متعلّق كلّى ملحوظ على سبيل صرف الوجود فلا مصداق لهذه الكبرى فى التكليف التحريمى، لوضوح أنّ المفسده لما كانت قائمه بالطبيعه فلا جرم تسرى إلى جميع أفرادها أو مجموعها و لا يعقل قيامها بفرد ما كما لا يخفى.

و إنّما يتّجه ذلك فى التكليف الوجوبى كما فى أمر المولى بإكرام العالم فى قوله: أكرم عالماً، حيث يكون وجود طبيعى الموضوع فى الجمله موجباً لحدوث مصلحه فى الفعل المتعلّق به، و هو الإكرام فى المثال، من غير فرق بين تعدد وجود الموضوع خارجاً و وحدته، إلا من حيث التوسعه على المكلف فى مقام الامتثال و ضيقه.

و عليه فيتوقف وجوب الامتثال على وجود العالم خارجاً قلّ عدده أم كثر فلو شكّ بعد العلم بوجوده فى تحقق الإكرام كان المرجع قاعده الاشتغال.

أمّا لو شك فى أصل الوجود لأجل الشك فى انطباقه على فرد فحيث إنّه مشروط بوجوده اشتراط الحكم بوجود موضوعه، و الشك فى الشرط شك فى المشروط، فلا جرم يشك فى تعلّق التكليف فيرجع إلى أصاله البراءه، و لا يجب الفحص عنه كما هو ظاهر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٨٨

....

و هذا بحسب الكبرى مسلّم لا غبار عليه، و إنّما الإشكال فى انطباقها على الشك فى وجود الماء للوضوء، حيث إنّ الماء بنحو صرف الوجود موضوع لوجوب التوضى به، فلا وجوب بدونه، و حينئذ فمع العلم بوجوده لا يجوز التوضى بمائع يشك فى مائيته، لقاعده الاشتغال كما هو واضح.

و أمّا مع الشك فى أصل الوجود فقد ذهب المحقق النائينى (قدس سره) «١» إلى أصاله البراءه عن وجوب الوضوء، للشك فى وجود موضوعه، تعويلًا على

الکبری المزبوره و تطبیقاً لها علی المثال، و من ثمّ جعل النصّ الوارد فی المقام المتضـمن لوجوب الفحص غلوه سهم أو سهمین «۲» حکماً تعبدیاً مخالفاً لمقتضی القاعده.

و لکنّه کما تری، إذ لا یثبت بالأصل المزبور کون المکلّف فاقـدا للماء لینتقل إلی التیمم، بـداهه أنّ وجدان الماء کما أنّه شـرط لوجوب الوضوء فکذلک فقدانه شـرط لوجوب التیمم، فکیف تجری البراءه عن أحدهما لإثبات الآخر، بل هو یعلم إجمالًا بأحد التکلیفیـن و لزوم تحصـیل إحـدی الطهـارتین. و مقتضـی العلم الإجمـالی الفحص حتی یحصـل الیـأس و یحرز العجز، أو یرتفع وجوبه بدلیل نفی الضرر أو الحرج لینتقل إلی التیمم.

و منه تعرف أنّ النصّ المزبور موافق للقاعـده من حیث أصل الفحص، و إن کان مخالفاً لها من حیث التحدید بالغلوه و الغلوتین، و أنّه لولاه لزم الفحص إلی أن یحصل العجز حسبما عرفت.

و أمّـا القسم الخـامس: و هو الـذی یکون الموضوع فیه ملحوظـاً علی سبیـل السـریان و الاسـتغراق، بـأن یکون لکلّ فرد من أفراد الطبیعه حکم مسـتقل وجوبی أو تحریمی مغایر للفرد الآخر، کما فی قولنا: أکرم کلّ عالم، أو لا تشـرب الخمر، حیث لوحظ کلّ فرد من العالم أو من الخمر موضوعاً مستقلا لحکم

---

(۱) رساله الصلاه فی المشکوک: ۲۲۶، ۲۲۷.

(۲) الوسائل ۳: ۳۴۱/ أبواب التیمم ب ۱ ح ۲.

....

منعزل عن الآخر و إن أُنشئ الکلّ بلسان واحد، فحینئذ لو شککنا فی فردیّه فرد للطبیعه و انطباقها علیه فلا شبهه أنّ المرجع أصاله البراءه، و ذلـک لمـا تکرّر غیر مره من إناطه فعلیّه التکلیف و تنجّزه بوصوله کبری و صـغری، فلا یکفی مجرد وصول الکبری ما لم یحرز انطباقها علی الصغری.

فالشک فی الانطباق مساوق للشک فی تعلّق التکلیف.

و بعباره اخری: لا بـدّ من انطباق عنوان متعلّق التکلیف و تحققه فی مرتبه سابقه علی الحکم به. إذن فالشک فی عالمیّه زیـد مثلًا شک فی مصداقیه إکرامه «۱» لطبیعی إکرام العالم، و معه یشک طبعاً فی تعلّق الوجوب فیرجع إلی أصاله البراءه، هذا.

و لکنّ المحقق النائینی (قدس سره) «۲» علّل جریان البراءه بوجه آخر، و هو ما أشار إلیه فی غیر مورد من اشتراط فعلیّه التکلیف بوجود موضوعه خارجاً علی مـا هو الشـأن فی کـافه القضایـا الحقیقیه، فـإنّ مرجع قولنا مثلًا لا تشـرب الخمر، إلی قضـیه شـرطیه مقدّمها وجود الموضوع و تالیها ثبوت الحرمه له، فکأنّه قیل: إذا وجد شی ء فی الخارج و صدق علیه الخمر فلا تشربه.

و علیه فالشـک فی وجود الموضوع شـک فی وجود شـرط فعلیّه التکلیف، و بمـا أنّ الشک فی الشـرط شک فی المشـروط فهو مساوق للشک فی أصل التکلیف فیرجع إلی البراءه.

و ما أفاده (قـدس سـره) و إن کان وجیهاً فی الجمله، و لکنّه لا یسـتقیم علی إطلاقه، و توضـیحه: أنّ متعلّق المتعلّق الذی نعبّر عنه بـالموضوع تـاره یکون خارجـاً عن اختیـار المکلف کـالزوال بالنسـبه إلی صـلاه النهـار، و الهلال بالإضافه إلی صـیام رمضان، و هکذا، و فی مثله لا مناص من أخذ الموضوع مفروض الوجود، لامتناع تعلق التکلیف بإیجاده أو إعدامه بعد خروجه عن حیّز

---

(۱) [الموجود فی الأصل: مصداقیته. و لعل الصحیح ما أثبتناه].

(۲) رساله الصلاه فی المشکوک: ۱۹۷ ۱۹۸.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۹۰

....

الاختیـار، و إنّمـا المعقـول توجیه الطلب نحو العمـل علی تقـدیر وجوده، فلاـ جرم یکون شـرطاً فی تعلّق الحکم، فـاذا شـک فی وجوده فقد شک فی

أصل التكليف المشروط به، فتجرى البراءه عنه، و هذا واضح.

و أُخرى يكون تحت اختياره كالعقد المأخوذ موضوعاً لوجوب الوفاء به و الخمر المجعول موضوعاً لحرمه شربه، و هذا على قسمين:

إذ تاره يكون ذلك الفعل الاختيارى دخيلًا فى اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحه أو ذا مفسده بحيث لولاه لم يكن مقتض للصلاح و لا للفساد، و نظيره فى التكوينيات العطش بالنسبه إلى شرب الماء، أو المرض بالنسبه إلى شرب الدواء أو استعمال الحامض، فإنّه لولا العطش لم يكن أى مقتضٍ لشرب الماء كما أنّه لولا المرض لم تكن مصلحه فى شرب الدواء و لا مفسده فى تناول الحامض. و فى التشريعيات العقود على الإطلاق بالنسبه إلى وجوب الوفاء و التزويج بالنسبه إلى وجوب الإنفاق، و السفر بالنسبه إلى القصر، و الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج، و هكذا.

و تاره اخرى يكون دخيلًا فى تحقق المصلحه و المفسده لا فى الاتصاف بهما نظير اشتراط شرب الدواء بوقوعه بعد الأكل، حيث يكون ذلك شرطاً فى تأثير المصلحه و تحققها بعد ثبوت أصل الاتصاف.

أمّا القسم الأوّل: فهو ملحق بالقسم السابق فى لزوم كونه مفروض الوجود لدى تعلّق الحكم، من غير أن يتوجّه طلب إليه بوجه، فلا يلزم إيقاع العقد و لا التزويج و لا السفر و لا تحصيل الاستطاعه، و إنّما المصلحه فى ترتيب الآثار على تقدير تحقق هذه الأُمور، من غير أىّ مقتضٍ للبعث نحوها. إذن فمع الشك فى تحققها يرجع إلى أصاله البراءه عن ترتيب آثارها، كما كان كذلك فى القسم السابق.

و أمّا القسم الثانى: فلم يؤخذ الموضوع هنا مفروض الوجود، إذ لا مقتضى له بعد عدم الدخل فى الاتصاف بالصلاح أو الفساد، و بذلك يفترق هذا القسم

....

عن القسمين المتقدمين.

و حينئذ فان كان التكليف وجوبياً كالصلاه المقيّده بالساتر فكما أنّ المولى يأمر بإيجاد الفعل ينبغى له أن يأمر بإيجاد موضوعه أيضاً بمناط واحد، و هو الدخل فى تحصيل المصلحه، فكما أنّ وجودها فى الصلاه يدعوه للأمر بها فكذلك تأثير الساتر فى تحقيقها يدعوه للأمر به أيضاً بتوجيه الأمر إلى القيد و المقيّد، فيجب على المكلّف تحصيله و لو بالنسج بعد كونه قادراً على إيجاد الواجب بذاته و قيده كما هو المفروض.

و إن كان تحريمياً و المفروض دخل الموضوع فى فعليّه المفسده و تحققها لا فى اتصاف الفعل بها فلا محاله يكون النهى فعلياً حتى قبل وجود الموضوع و يكون امتثاله إمّا بعدم إيجاده فى الخارج أو بعدم استعماله على تقدير الإيجاد فانّ مفسده شرب الخمر مثلًا لا تتوقف على وجوده خارجاً، بل هو متّصف بها قبل الوجود أيضاً، و منهيّ عنه باعتبار القدره على شربه بالقدره على مقدمته و هى صنعه.

و من ثمّ لو علم المكلّف من حاله أنّه لو صنعه لغايه من الغايات لشربه حرم عليه صنعه، لا لأجل الدليل الخاص، بل لنفس دليل حرمه الشرب، لما عرفت من فعليّه النهى. فلا تكون فعليه الحكم فى هذا القسم منوطاً بفعليه الموضوع.

و بالجمله: اشتمال شرب الخمر على المفسده الفعليه المستتبعه للنهى الفعلى يستوجب الانزجار عنه من غير إناطه بوجود الموضوع، و هو يحصل بأحد النحوين، إمّا بعدم صنعه أو بعدم شربه بعد صنعه كما عرفت، فلا مانع من فعليّه الحكم قبل وجود الموضوع فى هذا القسم، و بذلك يفصل بينه و بين القسمين السابقين. إذن فلا يستقيم ما أفاده المحقق النائينى (قدس سره) على إطلاقه.

فتحصّل: أنّ

الکبرى التی أفادها (قدس سره) من أنّ الشک فی وجود الموضوع یرجع إلى الشک فی تحقق شرط التکلیف، و من ثمّ یرجع إلى البراءه لا

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۲۹۲

....

أساس لها بنطاقها العام، بل ینبغی التفصیل على النهج الذی سبق من اختصاصها بموضوع دخیل فی اتصاف الفعل بالمصلحه أو المفسده، و لا تعمّ ما یکون من مبادئ تحقق ما هو متصف بأحدهما حسبما عرفت، و أنّ الوجه الصحیح للرجوع إلى البراءه هو ما ذکرناه فلاحظ.

و أمّا القسم السادس: و هو ما إذا کان العموم المفروض فی جانب الموضوع مجموعیاً، فقد ظهر مما سبق أنّه لدى الشک فی الانطباق یندرج المقام فی کبرى الدوران بین الأقل و الأکثر الارتباطیین، للشک فی جزئیه الفرد المشکوک للمأمور به أو للمنهی عنه، و حینئذ فان کان التکلیف إیجابیاً یقتصر على الأفراد المتیقّن دخلها فی المجموع، و یرجع فی الفرد المشکوک إلى أصاله البراءه.

و إن کان تحریمیاً فلا جزم بالحرمه إلا لدى اجتماع تمام ما یحتمل دخله فی الهیئه الاجتماعیه، فیرجع فیما عدا الفرد المشکوک فضلًا عنه بنفسه منعزلًا عن غیره إلى أصاله البراءه، للشک فی ثبوت النهی فی کلّ من الصورتین، إلا إذا رجع النهی المزبور إلى الأمر بالتروک، بحیث کان التکلیف منبعثاً عن مصلحه فی اجتماع التروک، لا عن مفسده فی انضمام الأفعال، فإنّه یجری حینئذ ما عرفته فی التکلیف الإیجابی من الاقتصار على المقدار المتیقّن من التروک و یرجع فیما عداه إلى أصاله البراءه.

ثم إنّ الأقسام السته المزبوره للشبهات الموضوعیه کما أنّها تجری فی الأحکام النفسیه تجری فی الأحکام الضمنیه أیضاً بمناط واحد، فاذا شک فی جزء أو شرط مأخوذ على سبیل صرف الوجود لا

بدّ من إحرازه بقاعده الاشتغال، و إذا كان ملحوظاً على سبيل العموم الاستغراقى أو المجموعى فى الحكم الوجوبى أو التحريمى كـان من الأقـل و الأـكثر الاسـتقلالى أو الارتبـاطى و معه لاـ بـدّ من إحراز انطبـاق المتعلّق فى الحكم بفعليه «۱» التكليـف، و مع الشك فيه يرجع إلى أصاله البراءه حسب التفصيل الذى عرفت، فلاحظ و لا نعيد.

---

(۱) [لعل المناسب: بتنجز].

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

موسوعه الإمام الخوئى؛ ج ۱۲، ص: ۲۹۳

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۲۹۳

....

إذا عرفت هذه الأُمور فنقول: لا شـبهه أنّ الموضوع فى مسألتنا هذه لم يكن شخصـياً، و إنّما هو كلّى، و هو عدم كون اللباس من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، كما لا شـبهه فى عدم كونه ملحوظاً على سبيل صـرف الوجود، لعدم تصوّره فى الأحكام التحريميه كما عرفت، فيـدور الأمر بين كونه ملحوظاً على سبيل الانحلال و الاسـتغراق أو على سبيل العموم المجموعى لتمام الأفراد، و حيث لا يحتمـل الثـانى فى المقام، إذ مضافاً إلى امتناع إحصائها تبطل الصـلاه فى بعضـها بالضـروره، فلا جرم يتعيّن الأوّل، فلكلّ فرد من أفراد مـا لاـ يؤكـل نهى يخصه. إذن فكلّ ما أُحرز فيه الصـدق و أنّه مما لا يؤكل فهو منهىّ عنه، و كلّ ما شك فى الصـدق فقد شك فى تعلّق النهى به فيرجع إلى أصاله البراءه حسبما سبق.

هذا إذا أُخذ بظاهر النهى و قلنا بأنّ المستفاد منه الزجر عن لبس ما لا يؤكل، و أمّا لو أنكرنا ذلك، نظراً إلى أنّه لا مقتضى للزجر الحقيقى و النهى المولوى، إذ لا يحتمل أن تكون الصلاه

فيما لا يؤكل ذات مفسده فى نفسها تستتبع التحريم النفسى إلا بعنوان التشريع و هو أمر آخر خارج عن نطاق البحث، و ما نحن بصدده فلا جرم يكون النهى فى أمثال هذه المقامات من المركّبات الاعتباريه إرشاداً إلى الفساد و المانعيه، كما أنّ الأمر إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه.

و نتيجه ذلك تقيّد الصلاه بعدم الوقوع فى شى ء من أفراد ما لا يؤكل فكانت مقيّده بهذه الأعدام الخاصه، كما أنّها مقيّده بوجودات كذلك، و الكلّ متعلّق للتكليف الغيرى الضمنى، إذن فكلّ فرد أُحرز أنّه مما لا يؤكل فقد علمنا بتقيّد الصلاه بعدم الوقوع فيه، و كلّ ما شك فيه فقد شك فى تقييد زائد مدفوع بأصاله البراءه على ما هو الشأن من الرجوع إليها فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و لكن هذا كلّه مبنى على ما هو الصواب من اعتبار نفس هذه الإعدام فى الصلاه، أعنى القول بالمانعيه.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩۴

....

و أمّا بناء على القول بأنّ المعتبر هو عنوان وجودى ملازم لعدم لبس ما لا يؤكل أو منتزع منه، و أنّ النهى إرشاد إلى اعتبار ذلك العنوان كما يقتضيه القول بالشرطيه، فالمرجع حينئذ قاعده الاشتغال، للشك فى حصول ذاك العنوان المنوط به الامتثال، و الأصل عدمه. و إن شئت فقل: يندرج المقام حينئذ فى كبرى الشك فى المحصّل التى هى مورد لقاعده الاشتغال بلا إشكال.

و لكنّك عرفت ضعف المبنى عند التكلم حول موثقه ابن بكير «١» و أنّه لا يستفاد منها و لا من غيرها من نصوص الباب ما عدا المانعيه دون الشرطيه، فلاحظ و لا نعيد، هذا.

و مما يؤكد القول بالمانعيه تسالم الأصحاب على أنّ من اضطر إلى لبس ما لا يؤكل أو

الحرير أو النجس و ما شاكلها مما ورد النهى عنه فى الصلاه لا يجوز له الاقتحام إلا بمقدار الاضطرار، فلا يسوغ له لبس الأكثر من القدر المضطر إليه، و هذا خير دليل على أنّ مورد الاعتبار الشرعى هو نفس هذه الأعدام، فيرتفع الاعتبار بمقدار الاضطرار بعد فرض الانحلال، فانّ الضرورات تقدّر بقدرها.

و هذا بخلاف ما إذا كان مورد الاعتبار هو العنوان الوجودى الملازم لهذه الأعدام، إذ هو عنوان بسيط ملازم لجميع تلك الأعدام لا لبعضها، فاذا سقط عن الشرطيه بالاضطرار امتنع تحصيله، و معه لا مقتضى للاقتصار على مورد الاضطرار، إذ لا يتفاوت الحال بينه و بين ما لو زاد عليه فى مناط الحكم. فكيف ينسجم ذلك مع فتوى المشهور بلزوم الاقتصار حسبما عرفت.

إلاـ أن يقال: إنّ العنوان الوجودى ملازم للإعدام الممكنه و للأفراد التى يجب تركها و هى المقدوره منها، فان كانت بأجمعها مقدوره كان ملازماً لها أجمع و إن تعذّر بعضها لاضطرار و نحوه كان ملازماً للبعض الآخر المقدور، فيجب تركه تحصيلًا للعنوان الملازم له.

---

(۱) فى ص ۲۱۸.

....

أو يقال: إنّ العنوان المزبور له مراتب بعضها عاليه و يحصل بترك الجميع و بعضها دانيه يحصل بترك البعض، فيتنزّل عند تعذّر العاليه إلى المرتبه النازله كما فى الطهاره المائيه و الترابيه.

و لكنّك خبير بأنّ هذا كلّه فرض فى فرض و مجرد دعاوى فارغه غير بينه و لا مبينه، فإنّ أصل اعتبار العنوان الوجودى لا دليل عليه، و على تقديره لا دليل على كونه بأحد النحوين، بل الصحيح الذى يساعده الدليل هو اعتبار الإعدام فى أنفسها و على سبيل المانعيه، فيرجع فيما يشك فى تقيّد الصلاه بعدمه إلى أصاله البراءه

حسبما عرفته مستوفى، من غير فرق بين الساتر و المحمول و بين ما كان مع المصلّى فى مفتتح صلاته و غيره، و بين ما علم اتخاذه من الحيوان و بين ما احتمل أخذه من غيره كالقطن أو الاسفنج، لاتحاد المناط فى الجميع.

و أمّا ما ذكره العلامه «۱» من اعتبار الوقوع فيما أحلّ اللّه أكله لا عدم الوقوع فى غير المأكول، استناداً إلى استفاده الشرطيه من قوله (عليه السلام) فى ذيل موثقه ابن بكير: «لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره مما أحلّ اللّه أكله ..» إلخ «۲» و معه لا مجال للبراءه فى إثبات ما علم تعلّق التكليف به، بل لا بدّ من إحراز الامتثال بقاعده الاشتغال.

فقد سبق التعرّض لجوابه «۳» و عرفت أنّ المشار إليه فى قوله: «تلك الصلاه ...» إلخ ليس هو شخصها، لامتناع تصحيحها بعد وقوعها فى غير المأكول، بل كلّى الصلاه التى تقع فى أجزاء الحيوان، و حيث إنّ له قسمين غير مأكول و مأكولًا و قد حكم فى الصدر بالبطلان فى القسم الأول الذى استفيد منه المانعيه، فلا جرم تكون الصحه منوطه بالوقوع فى القسم الثانى، فالذيل بيان لمفهوم الصدر، و لا يتكفّل حكماً آخر ليدلّ على الشرطيه.

---

(۱) المنتهى ۴: ۲۳۶.

(۲) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلى ب ۲ ح ۱.

(۳) فى ص ۲۲۱.

....

بل قد عرفت فيما سبق «۱» إمكان التصحيح حتى على القول بالشرطيه استناداً إلى الأصل الموضوعى الحاكم على أصاله الاشتغال، و هو استصحاب عدم تعلّق الحرمه بالحيوان المتخذ منه هذا اللباس بعد ما عرفت من تدريجيه التشريع.

و لكنّه يختص بما إذا علم الاتخاذ من الحيوان، لا ما تردد بين الأخذ

من غير المأكول أو من غير الحيوان كالقطن، إذ لا أثر للأصل المزبور حينئذ كما لا يخفى.

و قد تحصّل من جميع ما قدمناه: أنّه بناءً على القول بالشرطيه فالمرجع قاعده الاشتغال إلا مع وجود الأصل الموضوعى الحاكم.

و أمّا بناءً على القول بالمانعيه كما هو الصحيح و عليه المشهور فالأقوى جواز الصلاه فى اللباس المشكوك، أولًا لأجل التمسك باستصحاب العدم الأزلى.

و مع الغض عنه فالتمسك باستصحاب العدم النعتى، إمّا مطلقاً بناءً على أنّ مركز الاعتبار هو المصلى كما هو المختار، أو فى خصوص ما إذا لبسه فى الأثناء لو كان المركز هو الصلاه.

و مع الغض عنه أيضاً فالتمسك بأصاله البراءه، من غير فرق بين جميع الصور كما تقدّم تفصيله بنطاق واسع.

هذا تمام الكلام فى مسأله جواز الصلاه فى اللباس المشكوك، و الحمد للّه ربّ العالمين.

---

(۱) فى الوجه الرابع ص ۲۴۵.

[مسأله ۱۹: إذا صلّى فى غير المأكول جاهلًا أو ناسياً فالأقوى صحه صلاته]

[۱۲۸۷] مسأله ۱۹: إذا صلّى فى غير المأكول جاهلًا أو ناسياً فالأقوى صحه صلاته (۱).

---

(۱) إذا بنينا على جواز الصلاه فى اللباس المشكوك فيه فلا ريب أنّ هذا الجواز حكم ظاهرى مقرّر فى ظرف الجهل بالموضوع، فلو صلّى فيه استناداً إلى دليل الجواز فانكشف الخلاف بعدئذ، أو صلّى غافلًا أو ناسياً أو معتقداً بعدم كونه من غير المأكول ثم انكشف الخلاف، فالمشهور المعروف حينئذ التفصيل بين صورتى الجهل و النسيان فيحكم بالصحه فى فرض الجهل مطلقاً بسيطاً كان أم مركّباً، و بالبطلان فى فرض النسيان. و اختار السيد الماتن (قدس سره) الصحه فى كلتا الصورتين.

و قد وجّه التفصيل شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «۱» بعد اختياره بما حاصله بتوضيح منّا: أنّ الحكم بالصحه فى صوره الجهل مستند إلى النصّ الخاص و

هی صحیحه عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال: «سألت أبا عبد اللّه (علیه السلام) عن الرجل یصلّی و فی ثوبه عذره من إنسان أو سنور أو کلب أ یعید صلاته؟ قال (علیه السلام): إن کان لم یعلم فلا یعید» «۲». فیظهر منها أنّ المانعیه ذکریه لا واقعیه.

و أمّا البطلان عند النسیان فلقوله (علیه السلام) فی موثق ابن بکیر: «لا یقبل اللّه تلک الصلاه حتی یصلیها فی غیره مما أحلّ اللّه أکله» «۳» فانّ هذه الفقره ظاهره فی التأسیس، و ناظره إلی الجعل الثانوی بالإضافه إلی مرحله الامتثال و لیست تأکیداً للفقره السابقه أعنی قوله (علیه السلام): «فالصلاه فی وبره

---

(۱) فی کتاب الصلاه ۱: ۱۶۸ ۱۶۹.

(۲) الوسائل ۳: ۴۷۵/ أبواب النجاسات ب ۴۰ ح ۵.

(۳) الوسائل ۴: ۳۴۵/ أبواب لباس المصلی ب ۲ ح ۱.

....

و شعره إلی قوله: و کلّ شی ء منه فاسده» المتکفّله لبیان المانعیه بحسب الجعل الأوّلی، فإنّ الحمل علی التأکید علی خلاف الأصل. فالمتحصّل من مجموع الموثقه حکمان تأسیسیان:

أحدهما: جعل المانعیه لما لا یؤکل بحسب أصل الشرع و بالعنوان الأوّلی و قد دلّت علی ذلک الفقره السابقه.

الثانی: أنّه لو صلّی فیما لا یؤکل لجهه من الجهات من غفله أو جهل أو نسیان فإنّه لا یجتزئ بتلک الصلاه حتی یصلّیها فی غیره مما أحلّ اللّه أکله. و هذا هو المستفاد من الفقره اللاحقه أعنی قوله (علیه السلام): «لا یقبل اللّه تلک الصلاه ...» إلخ التی هی فی قوه الأمر بالإعاده.

و علیه فتقع المعارضه بین الموثقه فی هذه الفقره و بین حدیث لا تعاد بالعموم من وجه، لأعمّیه الأُولی بالنسبه إلی صورتی الجهل و النسیان و اختصاصها

بما إذا كان الخلل من حيث الوقوع فيما لا يؤكل، كما أنّ الحديث عام بالإضافه إلى هذا الخلل و غيره و خاص بالنسيان لعدم شموله للجاهل بناءً على مختاره (قدس سره) من الاختصاص بالناسى و مورد المعارضه هى الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل نسياناً، فتجب الإعاده بمقتضى الموثّق، و لا تجب بمقتضى الحديث.

إلاـ أنّ صوره الجهل خارجه عن الموثّق بمقتضى صحيحه عبد الرحمن المتقدّمه النافيه للإعاده فيما لو صلّى و هو لا يعلم، فيختصّ الموثّق بالناسى فتنقلب النسبه حينئذ بينه و بين الحديث إلى العموم و الخصوص المطلق، إذ الموثّق يكون حينئذ أخصّ من الحديث كما لاـ يخفى، فيخصّص الحديث به و نتيجه ذلك الحكم بالبطلان و وجوب الإعاده فى صوره النسيان. فاتّجه التفصيل حينئذ فى المقام بين الجهل و النسيان، فيحكم بالصحه فى الأوّل لصحيحه عبد الرحمن، و بالبطلان فى الثانى للموثق كما عليه المشهور.

أقول: الذى ينبغى أن يقال فى المقام: أمّا بالنظر إلى الصحيحه فهى غير شامله لجميع فروض الجهل، فانّ موردها عذره الإنسان أو السنّور أو الكلب

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٢٩٩

....

فيحكم بالعفو عنها من حيث النجاسه و من حيث كونها جزءاً لما لا يؤكل و بالأولويه القطعيه يتعدّى إلى غيرها من سائر أجزاء ما لا يؤكل الطاهره كشعر السنّور مثلًا. و أمّا التعدّى إلى غيرها من سائر الأجزاء النجسه كالمنى و البول و الدم فهو قياس محض بعد فقد الأولويه كما لا يخفى.

على أنّ موردها المحمول، فالتعدّى إلى الملبوس قياس قطعاً، مضافاً إلى أنّ موردها الثلاثه فكيف يتعدّى إلى غيرها من سائر الحيوانات. و من الواضح أنّ اللازم فى الحكم المخالف للقاعده هو الاقتصار على المقدار المتيقن، دون التعدى

إلى غيره مما لم يساعده الدليل. فالصحيحه غير عامه لجميع مصاديق الجهل.

و منه يظهر عدم انقلاب النسبه بين الموثّق و حديث لا تعاد حتى بعد تخصيصه بالصحيحه، لعدم خروج فروض الجهل عن الموثّق بأجمعها كما عرفت.

و أمّا بالنظر إلى الموثّق فان بنينا على ظهور الفقره الثانيه فى التأكيد كما هو الصحيح و لا أقل من عدم الظهور فى التأسيس، حيث إنّه (عليه السلام) بعد ما حكم بمانعيّه ما لا يؤكل بمقتضى الفقره السابقه فلازمه عقلًا و عرفاً لزوم الإعاده لو صلّى فيه، و عدم قبوليّه تلك الصلاه إلا بأن يصلّيها ثانياً فيما أحلّه اللّه، فلو القى هذا الكلام على العرف لم يفهم منه حكماً جديداً، بل رأى أنّ ذلك من توابع الحكم الأوّل و مستتبعاته و من شؤونه و لوازمه، و التأكيد و إن كان على خلاف الأصل لكنّه فى الكلام الذى يكون قابلًا للحمل على التأسيس بحسب الفهم العرفى، بحيث دار الأمر بينهما، دون ما لا يقبل كما فى المقام فلا ظهور للفقره الثانيه فى إنشاء حكم ثانوى مجعول للمصلّى فيما لا يؤكل ناسياً أو جاهلًا، بل هى ظاهره فى أصل جعل المانعيه تأكيداً للفقره الأُولى كما عرفت.

فعليه لا ريب فى حكومه حديث لا تعاد على الموثّق، كغيره من سائر الأدلّه المتكفّله للأحكام الأوّليه التى هى محكومه بالنسبه إلى الحديث، و حينئذ فتتبع الحكومه مقدار دلاله الحديث سعه و ضيقاً.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٠٠

....

فان قلنا بشموله للجاهل كالناسى كما هو الصحيح لزم الحكم بصحه الصلاه فى كلتا الصورتين كما عليه الماتن (قدس سره) و كانت الصحيحه أعنى صحيحه عبد الرحمن المتقدمه مؤكّده للصحه فى الجاهل بالإضافه إلى بعض فروضه كما عرفت، و

إلا فمستند الحكم على سبيل الإطلاق إنّما هو الحديث.

و إن قلنا باختصاصه بالناسى اختصت الصحّه به دون الجاهل إلا فى بعض فروضه المندرجه تحت الصحيحه المتقدمه كما مرّ. فيفصّل حينئذ بين صورتى الجهل و النسيان، و يحكم بالصحه فى الثانى دون الأوّل على عكس التفصيل المنسوب إلى المشهور.

و إن بنينا على ظهور الفقره الثانيه فى التأسيس كما عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) و أنّها متعرّضه لبيان حكم جديد، و هو لزوم الإعاده لو صلّى فيما لا يؤكل وقعت المعارضه حينئذ بين الموثّق و حديث لا تعاد بالعموم من وجه، حتى بعد تخصيص الموثّق بالصحيحه المتقدّمه، لا لمجرد اختصاص الصحيحه ببعض فروض الجهل كما أشرنا إليه، بل لو أغضينا النظر عن ذلك و سلمنا شمولها لتلك الفروض و غيرها كانت النسبه أيضاً كذلك.

و الوجه فيه: أنّ الصحيحه خاصه بالشبهات الموضوعيه، و لا تعمّ الشبهه الحكميه كما هو ظاهر، فالجاهل بالحكم باق تحت الموثّق حتى بعد تخصيصه بالصحيحه، و هو غير مشمول لحديث لا تعاد، فانّا و إن عممنا الحديث للجاهل لكنّه يختص بما إذا كان الجهل عذراً كالجهل بالموضوع أو بالحكم إذا كان عن قصور، دون الجاهل بالحكم عن تقصير الذى هو الغالب الشائع من مصاديق الجهل، و إلا لزم حمل أدلّه الأحكام الأوّليه كقوله (عليه السلام): من تكلّم أو من أحدث فى صلاته فعليه الإعاده، و نحو ذلك على العالم المتعمّد أو الجاهل بالموضوع أو بالحكم عن قصور التى هى أقلّ قليل بالإضافه إلى الجاهل بالحكم عن تقصير، بل هى من الأفراد النادره كما لا يخفى، فيلزم حمل

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٠١

....

تلك المطلقات على الفرد النادر، و هو بعيد جدّاً، سيما فيما

كان مسبوقاً بأسئله الرواه، و هى كثيره.

و بالجمله: فالجاهل بالحكم المقصّر مشمول للموثّق دون الحديث.

و عليه فما أفاده الأُستاذ (قدس سره) من انقلاب النسبه بينهما بعد تخصيص الموثّق بالصحيح من العموم من وجه إلى العموم المطلق غير وجيه سواء قلنا بشمول الحديث للجاهل أم خصّصناه بالناسى.

أمّا على الأوّل فلعدم شمول الحديث للجاهل المقصّر كما عرفت، و شمول الموثّق له، لعدم خروجه عنه حتى بعد تخصيصه بالصحيح كما مرّ.

كما أنّ الحديث عام لمطلق الخلل، و الموثّق مخصوص بما لا يؤكل، فماده الافتراق من الطرفين ظاهره، و يتعارضان فى ماده الاجتماع، أعنى الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل نسياناً، فتجب الإعاده بمقتضى الموثّق، و لا تجب بمقتضى الحديث.

و على الثانى فالأمر أظهر، إذ عليه تكون ماده الافتراق من جانب الموثّق أكثر، لعدم شمول الحديث لشى ء من مصاديق الجهل على الفرض. و على أى تقدير فتقع المعارضه فى مورد الاجتماع الذى عرفته، فلا مجال للتخصيص أى تخصيص الحديث بالموثّق المبنى على انقلاب النسبه كما زعمه كى ينتج البطلان فى صوره النسيان.

نعم، هذه النتيجه ثابته، لكن لا لهذا الوجه الذى أفاده (قدس سره) بل لأنه بعد تعارض الدليلين و تساقطهما فى ماده الاجتماع يرجع إلى عموم ما دلّ على اعتبار المانعيه لما لا يؤكل بحسب الجعل الأوّلى، كنفس الموثقه بلحاظ الفقره السابقه و غيرها كموثقه سماعه و نحوها من سائر العمومات التى مفادها البطلان لو صلّى فيما لا يؤكل، من دون حاكم عليها، إذ الحاكم ليس إلا الحديث و المفروض ابتلاؤه بالمعارض فى صوره النسيان كما عرفت.

و أمّا فى صوره الجهل فيحكم بالصحه إمّا للحديث بناءً على شموله للجاهل لعدم ابتلائه بالمعارض حينئذ كما لا يخفى، و إمّا لصحيحه عبد

الرحمن بناء على

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۰۲

[مسأله ۲۰: الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصاله، أو بالعرض]

[۱۲۸۸] مسأله ۲۰: الظاهر عدم الفرق بين ما يحرم أكله بالأصاله، أو بالعرض (۱) كالموطوء و الجلال و إن كان لا يخلو عن إشكال.

عدم الشمول له. فيتّجه التفصيل المنسوب إلى المشهور حينئذ.

لكنّك عرفت أنّ الأقوى هى الصحه مطلقاً وفاقاً للمتن، و قد ظهر وجهه من مطاوى ما مرّ فلاحظ.

(۱) قد مرّ الكلام حول هذه المسأله «۱» عند ما تعرضنا تفصيلًا لمسأله اللباس المشكوك فيه، و استقصينا البحث هناك، و لا بأس بإعاده ما مرّ و الإشاره إليه على سبيل الإجمال بمناسبه تعرّض الماتن (قدس سره) له فى المقام فنقول:

عنوان ما حرّم اللّه أكله المأخوذ موضوعاً لعدم جواز الصلاه فيه فى لسان الأخبار هل هو معرّف و عنوان يشير إلى ذوات الحيوانات كالأسد و الأرنب و الثعلب و نحوها كما عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «۲» فكأنّ الموضوع نفس تلك الذوات أُشير إليها بهذا العنوان، و يلزمه عدم شمول الحكم لما حرّم أكله لعارض كالموطوء و شارب لبن الخنزيره و نحوها، لخروجه حينئذ عن تلك الذوات، أو أنّ هذا العنوان بنفسه موضوع للحكم؟

الظاهر هو الثانى، إذ المعرّفيه و المشيريه خلاف المنسبق من ظاهر أخذ الشى ء بنفسه موضوعاً للحكم، لا يصار إليها إلا بقرينه مفقوده فى المقام.

و على المختار فهل المراد بالمحرّم ما حرّم أكله بالفعل، أو ما كان كذلك فى أصل الشرع و إن لم تتم فيه شرائط الفعليه؟

لا ينبغى الإشكال فى الثانى، و إلا لانتقض بموارد طرداً و عكساً، كما لو حلّ أكل لحم الأسد مثلًا لاضطرار و نحوه، أو مات الحيوان قبل سنين، فلا موضوع للّحم كى يحرم أكله بالفعل، أو كان خارجاً عن

محلّ الابتلاء، فإنّ الحرمه

---

(۱) فی الجهه السابعه فی ص ۲۲۶.

(۲) رساله الصلاه فی المشکوک: ۳۲۰ فما بعدها.

....

الفعلیه مفقوده فی جمیع ذلک، و مع ذلک لا تجوز الصلاه فی الوبر المتخذ منه أو غیره من سائر أجزائه بلا إشکال. و أیضاً ربما یحرم أکل لحم المعز لضرر أو غصب أو صوم أو عدم ورود التذکیه علیه لکونه حیاً بالفعل أو میته، فیحرم الأکل فعلًا و مع ذلک تجوز الصلاه فی صوفه بلا إشکال. فیظهر أنّ العبره بالحلّیه و الحرمه الثابتتین فی أصل الشرع، و بنحو الشأنیه دون الفعلیه منهما التی تختلف باختلاف الحالات و الأشخاص، و لا تکون عامّه لجمیع الناس.

ثم إنّ مقتضی إطلاق الأدلّه عدم الفرق فی هذه الحرمه الثابته فی أصل الشرع بالإضافه إلی عامّه الناس بین ما کانت ذاتیه کالأسد و نحوه، و بین ما طرأت لجهه عارضیه کالموطوء و شارب لبن الخنزیره، و الحرمه فی کلتا الصورتین ثابته فی أصل الشرع و عامّه لجمیع المکلّفین من دون اختصاص بشخص خاص أو حاله مخصوصه، فیصدق علی الثانی کالأوّل أنّه مما حرّم اللّه أکله فی الشریعه المقدسه صدقاً حقیقیاً و من دون عنایه کما لا یخفی. فلا موجب لاختصاص الحکم بالأوّل، و لا یقاس ذلک بالحرمه الثابته لبعض الأشخاص أو فی بعض الأحوال لجهه عارضیه کالأمثله المتقدّمه آنفاً، للفرق الواضح بین المقامین فی الصدق المزبور کما لا یخفی.

و هل المراد بالحرمه ما کانت دائمه أبدیه و إن کانت عرضیه، بحیث لم توقّت بوقت و لم تقبل للزوال کما فی الموطوء و شارب لبن الخنزیره، حیث إنّ الحرمه فیهما ثابته أبداً کالمحرّم الذاتی، بل فی الشارب تسری إلی

النسـل أيضاً، أو تعمّ الحرمه الموقته القابله للزوال كما فى الجلال حيث تزول الحرمه بزوال الجلل باسـتبراء و نحوه؟ اختار شـيخنا الأُستاذ (قدس سره) الأوّل «۱» و لم نعرف له وجهاً صـحيحاً، بل الأقوى الثانى، لانـدراج الكلّ تحت إطلاق الأدلّه بملاك واحد كما لا يخفى.

---

(۱) رساله الصلاه فى المشكوك: ۹۶.

[الخامس: ان لا يكون من الذهب للرجال]

اشاره

الخامس: ان لا يكون من الذهب للرجال، و لا يجوز لبسه لهم فى غير الصلاه أيضاً (۱).

و من الغريب حكمه (قـدس سـره) بنجـاسه بول الجلاـل مع حكمه (قـدس سـره) فى المقـام بجواز الصـلاه فى أجزائه، مع اتحـاد الموضوع فى المقـامين و هو عنوان مـا لا يؤكل لقوله (عليه السـلام) هناك: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» «۱» الذى هو المسـتند للنجـاسه، فـإن اختص العنوان بمـا لاـ يقبـل للزوال فلمـا ذا يحكم بنجاسه بول الجلال، و إن شـمل ما يقبل له فلما ذا يحكم بجواز الصلاه فيه. فلم نعرف وجهاً للتفكيك، لعدم وضوح الفرق بين المقامين.

(۱) يقع الكلام فى مقامين:

أحدهما: فى حرمه لبس الذهب للرجال تكليفاً حال الصلاه و غيرها.

الثانى: فى الحرمه الوضعيه و بطلان الصلاه الواقعه فيه.

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال كما لا خلاف فى الحرمه، بل عليه الإجماع لولا الضروره.

و يدلّ عليه جمله من النصوص، و أكثرها و إن كانت ضعيفه السند إلا أنّ فيها الموثّق و الصحيح.

فالأوّل: موثقه عمار بن موسى عن أبى عبد اللّه (عليه السـلام) فى حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب، و لا يصـلّى فيه، لأنّه من لباس أهل الجنه» «۲». التى رواها الشيخ و الصدوق بطريقين معتبرين «۳».

و الثانى: صحيحه على بن جعفر التى رواها صاحب الوسائل عن كتابه و طريقه

إلى الكتاب صحيح عن أخيه موسى (عليه السلام) أنّه قال: «هل

---

(۱) الوسائل ۳: ۴۰۵/ أبواب النجاسات ب ۸ ح ۲.

(۲) الوسائل ۴: ۴۱۳/ أبواب لباس المصلی ب ۳۰ ح ۴.

(۳) التهذیب ۲: ۳۷۲/ ۱۵۴۸، علل الشرائع: ۳۴۸/ ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۰۵

....

یصلح له أن یتختّم بالذهب؟ قال: لا» «۱» فإنّ النهی ظاهر فی التحریم.

نعم، لعلی بن جعفر روایه أُخری بهذا المضمون «۲»، لکن فی الطریق عبد اللّه ابن الحسن و لم تثبت وثاقته.

و بالجمله: فالعمده فی المقام هاتان الروایتان المؤیدتان بغیرهما من سائر الأخبار، و إن ضعفت أسانیدها، و فیهما غنی و کفایه.

و بإزاء هذه الأخبار روایتان ربما یستظهر منهما الجواز:

إحداهما: روایه ابن القداح عن أبی عبد اللّه (علیه السلام): «أنّ النبی (صلّی اللّه علیه و آله) تختّم فی یساره بخاتم من ذهب، ثمّ خرج علی الناس فطفق ینظرون إلیه، فوضع یده الیمنی علی خنصره الیسری حتی رجع إلی البیت فرمی به فما لبسه» «۳».

حیث یظهر منها عدم حرمه اللبس، و لذا تختم (صلّی اللّه علیه و آله) به. و إنّما رمی به لما شاهده (صلّی اللّه علیه و آله) من نظر الناس إلیه نظراً ینبئ عن عدم مناسبه ذلک لمقام النبوّه، فطرحه (صلی اللّه علیه و آله) کراهه جلب الأنظار. فغایه ما هناک کراهه اللبس دون التحریم.

و فیه أوّلًا: أنّها ضعیفه السند بسهل بن زیاد و الأشعری.

و ثانیاً: بقصور الدلاله، إذ غایه ما تدلّ علیه عدم ثبوت التحریم فی ذلک الزمان الذی لبسه (صلّی اللّه علیه و آله) فمن الجائز ثبوت التحریم بعده، إمّا فی زمانه (صلی اللّه علیه و آله) أو زمن الأئمه (علیهم السلام) کما یفصح عنه تلک الأخبار،

إذ لا ريب أنّ الأحكام تدريجيه التشريع، بل تدريجيه التبليغ، فربّ حكم لم يشرّع فى صدر الإسلام فشرّع بعد حين، أو لم يبلّغ فى عصره (صلى اللّه عليه و آله) لمصلحه فى الإخفاء أو مفسده فى الإظهار، ثم بلّغ فى زمن الأئمه

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۵/ أبواب لباس المصلى ب ۳۰ ح ۱۰، مسائل على بن جعفر: ۱۶۲/ ۲۵۱.

(۲) الوسائل ۴: ۴۱۵/ أبواب لباس المصلى ب ۳۰ ح ۱۰، مسائل على بن جعفر: ۱۶۲/ ۲۵۱.

(۳) الوسائل ۴: ۴۱۳/ أبواب لباس المصلى ب ۳۰ ح ۳.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۰۶

....

(عليهم السلام) بإيداع النبى (صلى اللّه عليه و آله) لهم، فلا- تنافى بين هذه الروايه و تلك الأخبار المصرّحه بالتحريم كما لا يخفى.

الثانيه: صحيحه عبيد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال «قال على (عليه السلام): نهانى رسول اللّه (ص) و لا أقول لكم نهاكم عن التختّم بالذهب» «۱» فانّ قوله (عليه السلام): «و لا- أقول نهاكم» يكشف عن اختصاص النهى به (عليه السلام) دون غيره من سائر الناس، فليكن ذاك من مختصات أمير المؤمنين (عليه السلام).

و الجواب يظهر ممّا مرّ آنفاً، فانّ علياً (عليه السلام) و هو الصادق المصدّق يحكى ما جرى بينه و بين النبى (ص) من توجيه النهى إليه (عليه السلام) و عدم تعميمه لغيره لا- تصريحه (ص) بالجواز لمن عداه، فلا- ينافى ثبوت النهى للجميع فى العصر المتأخّر لعدم مصلحه فى الإظهار آن ذاك. فلا تنافى بين هذه الصحيحه و تلك الأخبار المتضمّنه للتحريم على الإطلاق.

و بالجمله: فتلك الأخبار و عمدتها الموثق و الصحيح كما عرفت قويّه السند و الدلاله سليمه عن المعارض.

نعم، قد يناقش فى دلاله

الموثّق من وجهين:

أحدهما: عدم مناسبه التعليل المذكور فيه مع الحرمه، أعنى قوله (عليه السلام): «لأنّه من لباس أهل الجنه» فإنّ كونه من لباسهم و هم المتّقون الأبرار يكشف عن كونه من زىّ المتقين و لباس المؤمنين، فالأنسب للمؤمن لبسه تشبيهاً له بأهل الجنه، سيما فى حال الصلاه التى هى معراج المؤمن، فينبغى أن يتّصف و هو فى حال العروج و المناجاه مع الربّ بلباس المقرّبين و أهل الجنه و النعيم، فكيف يلتئم التعليل مع التحريم.

و يندفع: بأنّ الشبهه إنما نشأت من تخيّل أنّ المراد من اللبس فى التعليل-

---

(١) الوسائل ۴: ۴۱۴/ أبواب لباس المصلى ب ٣٠ ح ٧.

....

اللبس التكوينى، أى ما يختاره أهل الجنه و يلبسونه باختيارهم و إرادتهم و ليس كذلك، بل المراد اللبس التشريعى الذى خصّه اللّه بأهل الجنه، و حرّمه على الرجال فى الدنيا.

و حاصل المعنى: المنع عن لبس الرجال للذهب فى حال الصلاه و غيرها لأنّ اللّه تعالى حرّمه عليهم فى هذه الحياه الدنيا، و خصّه تشريعاً بأهل الجنه فى الآخره فلا يجوز مخالفه المولى سبحانه فى هذا التشريع.

ثانيهما: اشتمال صدر الموثّق على ما يمنع ظهوره فى التحريم، حيث ذكر قبل هذه الفقره هكذا: «فى الرجل يصلّى و عليه خاتم حديد، قال: لا، و لا يتختّم به الرجل، فإنّه من لباس أهل النار» «١» فانّ التختّم بالحديد غير محرّم قطعاً بل غايته الكراهه، فيكشف بمقتضى وحده السياق أنّ الحكم فى جميع فقرأت الموثّق مبنى على الكراهه.

و فيه: أنّ النهى ظاهر فى التحريم، كالأمر فى الوجوب ما لم يقترن بالترخيص فى الفعل أو الترك كما تقرّر فى الأُصول «٢» و قد ثبت الترخيص فى الفعل بالنسبه

إلى الحديـد بالنصوص العديـده فيحمل على الكراهه، و لم يثبت ذلک بالنسبه إلى الـذهب كما عرفت فلا بـدّ من الأخـذ بظاهر النهى. و قرينيه السـياق لم نتعقّلها بعد ما هو المشاهد من اشـتمال غير واحد من الأخبار على الجمع بين المحرّمات و المكروهات بلسان واحد، كالجمع بين الواجبات و المستحبات، و المتّبع هو الدليل فى كلّ مورد بالخصوص.

و أمّا المقام الثانى: فالمشـهور بطلان الصـلاه الواقعه فى الـذهب للرجال، بل لم ينسب الخلاف إلا إلى المحقق (قـدس سـره) فى المعتبر «٣» حيث تردّد فيه لأجل

---

(١) الوسائل ۴: ۴۱۸/ أبواب لباس المصلى ب ٣٢ ح ۵.

(٢) محاضرات فى أُصول الفقه ٢: ١٣١ [لكن ذكر ذلک فى مبحث صيغه الأمر].

(٣) المعتبر ٢: ٩٢.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٠٨

....

ضعف روايه موسى بن أكيل «١». بل ربما يظهر منه فى الشرائع الصحه، حيث لم يذكره فى شرائط لباس المصلّى. و كيف كان، فالمتبع هو الدليل.

و الأقوى ما عليه المشـهور، للأخبار و عمـدتها موثّقه عمار المتقدمه المانعه من إيقاع الصـلاه فيه، و لا ريب أنّ النهى عن العباده يدلّ على الفساد، فليس المستند منحصراً فى روايه موسى بن أكيل كى يتوقف عن الحكم لأجل ضعف السند، هذا.

و قد استدلّ العلامه (قدس سره) «٢» للبطلان بوجهين آخرين:

أحـدهما: أنّ اسـتعمال الـذهب حرام، و إيقاع الصـلاه فيه بنفسه مصداق للاسـتعمال فيحرم و يفسد، لدلاله النهى عن العباده على الفساد.

و فيه أوّلًا: أنّه لا دليل على حرمه مطلق الاسـتعمال، و لـذا يجوز اقتناؤه و أخـذه، و كذا صـرف النقود الذهبيه بلا إشـكال، و إنّما الثابت بمقتضى النصوص المتقدّمه حرمه لبسه فقط دون سائر الاستعمالات.

و ثانياً: أنّ الصلاه بنفسها ليست مصداقاً للاستعمال و لا

اللبس، لعدم كون ذلك من أجزائها و لا شرائطها، فهو أجنبى عن حقيقه الصلاه بالكلّيه، بل غايته أنّ الاستعمال من مقارنات الصلاه و ملابساتها، نظير النظر إلى الأجنبيه حال الصلاه، فلا تسرى حرمته إليها قطعاً كما هو ظاهر جدّاً.

فالإنصاف: أنّ هذا الاستدلال منه (قدس سره) غريب جدّاً، لعدم الاتحاد بينهما بوجه.

ثانيهما: أنّ الصلاه مشروطه بالستر، و حيث إنّ لبس الذهب حرام فلا يتحقق به الستر الواجب فى الصلاه، لعدم كون الحرام مصداقاً للشرط فوجوده كعدمه، فالصلاه فيه بمثابه الصلاه عارياً فتفسد لفقد الشرط.

و فيه أوّلًا: أنّ هذا لو تم فهو مختص بالساتر أعنى اللباس الذهبى الذى

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۴/ أبواب لباس المصلى ب ۳۰ ح ۵.

(۲) المنتهى ۴: ۲۳۱.

و لا فرق بين أن يكون خالصاً أو ممزوجاً (۱)

تحقّق به الستر فعلًا و لا يعمّ مطلق اللباس، فهو أخص من المدعى.

و ثانياً: أنّه غير تام فى نفسه، لعدم الدليل على اعتبار الإباحه فى ذات الشرط، و إنّما يعتبر ذلك فى الجزء، حيث ينبسط الأمر المتعلّق بالمركّب عليه فلا يتعلّق بالحرام، و أمّا الشرط فهو خارج عن المأمور به، و إنّما الداخل التقيّد به، و إباحته لا تستدعى اعتبار الإباحه فى ذات القيد كما لا يخفى، و لذا يحصل التقيّد بالطهاره عن الخبث و إن حصل التطهير بالغسل بالماء المغصوب.

نعم، لو ثبت من الخارج عباديه الشرط كما فى الطهارات الثلاث لم يتحقق بالفرد المحرّم، لمنافاه الحرمه مع العباديه، و إلا فمجرد الشرطيه لا تستدعى الإباحه. و من الظاهر أنّ الستر المعتبر فى الصلاه ليس شرطاً عباديا و لذا لم نمنع عن صحه الصلاه فى الساتر المغصوب.

(۱) مع صدق اسم الذهب

عليه و لو بإضافه الغش، فيقال إنّه ذهب مغشوش، كما لو كان الخليط من النحاس أو غيره قليلًا جدّاً بحيث لا يوجب سلب العنوان، و هذا لا إشكال فيه، لإطلاق الأدلّه الشامله للخالص و غيره. إنّما الكلام فى صور ثلاث:

إحداها: ما إذا كان الثوب مثلًا سداه من الذهب و اللحمه من غيره، أو بالعكس.

الثانيه: ما لو امتزج الذهب مع غيره بكميّه متساويه كما لو اذيب مقدار من الذهب و ما يعادله من النحاس، و امتزج أحدهما مع الآخر بحيث لم يصدق على الممتزج شى ء من العنوانين.

الثالثه: ما لو كان الثوب مثلًا مطرّزاً بالذهب.

أمّا القسم الثانى: فلا ينبغى الإشكال فى الجواز، لعدم صدق لبس الذهب الذى هو الموضوع للحكم، و أولى منه ما لو كان الذهب أقل من المزيج فكان مستهلكاً بحيث صدق عليه العنوان الآخر.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣١٠

....

إنّما الإشكال فى القسمين الآخرين و قد ذهب جمع إلى حرمه اللبس فيهما. و ذكر كاشف الغطاء «١» فى وجهه أنّه لم يعهد صنع الثوب، بل و لا غيره مما لا تتم الصلاه فيه كالقلنسوه و نحوها من الذهب الخالص، بل المتعارف خلطه بغيره إمّا بجعل سداه من الذهب و اللحمه من غيره أو بالعكس، أو يكون بنحو التطريز، و لا ريب أنّ النهى فى الأخبار منصرف إلى الفرد المتعارف دون ما لا يعهد، فلو اتفق صنعه من الذهب الخالص فهو غير مشمول للنهى.

و الجواب عنه ظاهر كما ذكره المحقق الهمدانى (قدس سره) «٢» إذ لم يتوجّه النهى فى شى ء من الأخبار إلى لبس ثوب من الذهب كى يدعى انصرافه إلى المتعارف، بل متعلّق النهى مجرّد لبس الذهب، و كم له مصداق من الذهب الخالص

كلبس القرط و السوار و الخاتم و الخلخال و نحوها مما تتزيّن النساء بلبسه مع فرض خلوص الذهب، و كأنّ المقصود من تلك الأخبار منع الرجال عن لبس هذه الأشياء التى هى من مختصات النساء.

فالإنصاف: أنّه لا دليل على حرمه اللبس فى هذين القسمين، لعدم صدق لبس الذهب الذى هو الموضوع للحكم كما عرفت فى شى ء منهما، بل ما هو ذهب غير ملبوس، و ما هو الملبوس لا- يصدق عليه أنّه لبس للذهب، بل هو لبس شى ء استعمل فيه الذهب فى سداه أو لحمته، أو طلى بالذهب كما فى التطريز، لا أنّه بنفسه لبس للذهب.

و ما يقال من أنّ من لبس ذلك يصدق عليه أنّه لابس للذهب، و إن لم يصدق الذهب على نفس اللباس لأنّه جزؤه لا كلّه، فلا ضير فى عدم الصدق فى الملبوس، مدفوع بأنّ هذه الاشتقاقات تتبع المبدأ فى الصدق، و لا يختلف الحال فيها باختلاف الهيئات، فإذا لم يصدق على اللباس أنّه ذهب و لم

---

(١) كشف الغطاء: ١٩٩ السطر ٣٥.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاه): ١۴۴ السطر ٢٢.

....

يكن الملبوس بنفسه مصداقاً له فكيف يصدق عنوان لبس الذهب، و أنّ المكلّف لابس للذهب.

و بالجمله: فلا وجه لحرمه اللبس فى هذين القسمين بعد قصور الأدلّه عن الشمول، إلا إذا صدق عنوان التزيين فيمكن القول بالتحريم حينئذ من تلك الجهه، و سيجى ء الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى «١».

و هل تبطل الصلاه فى القسمين فتثبت الحرمه الوضعيه و إن لم تثبت النفسيه؟

قد يقال بذلك نظراً إلى شمول موثقه عمار الناهيه عن الصلاه فى الذهب لمثل ذلك، إذ يصدق على من صلّى فى ثوب مطرّز بالذهب أو كانت لحمته

أو سداه منه أنّه صلّى فى الذهب و إن لم يصدق لبسه، و لأجله حكمنا ببطلان الصلاه مع استصحاب شى ء من أجزاء ما لا يؤكل و إن لم يكن لابساً له، للصدق المزبور.

و يندفع: بظهور كلمه «فى» فى الظرفيه. فالممنوع إيقاع الصـلاه فى الذهب على وجه يكون الذهب ظرفاً لها، و حيث إنّ هذا على ظاهره لا محصّل له كما لا يخفى فيكون إسـناد الظرفيه إلى الذهب إسـناداً مجازياً باعتبار كونه ظرفاً للمصـلّى، فالمظروف حقيقه هو المصـلّى، و لاـ يكون الـذهب ظرفاً له إلا مع اشـتماله عليه، و لو على بعضه، إذ لا تتحقّق الظرفيه بـدونه. و من الواضـح توقّف صدق الاشتمال على اللبس، فمجرد المصاحبه من دون صدق اللبس المستلزم لنوع من الاشتمال لا يحقق الظرفيه بلا إشكال، فلا يصدق الصلاه فى الذهب إلا إذا كان لابساً له.

و أمّـا فيما لا يؤكل فإنّما ترفع اليـد عن ظهور كلمه «فى» الوارده فى قوله (عليه السـلام) فى موثقه ابن بكير: «فالصـلاه فى وبره و شعره و روثه و بوله و ألبانه و كلّ شى ء منه فاسده ...» إلخ «٢» فى الظرفيه، و تحمل على مطلق المصاحبه لمكان

---

(١) فى الصفحه الآتيه.

(٢) الوسائل ۴: ٣۴۵/ أبواب لباس المصلى ب ٢ ح ١.

....

القرينـه، و هى ذكر البـول و الروث و الألبـان، لعـدم اتخـاذ اللبـاس منهـا كى تكـون ظرفـاً للمصـلّى، فلأـجله تحمـل على الظرفيه الموسّعه الشامله لمطلق المصاحبه فينتج بطلان الصلاه فى المحمول و الملبوس.

و مثل هذه القرينه مفقوده فى المقام، فلا مقتضى لرفع اليد عن ظهور «فى» فى الظرفيه. فقياس المقام بذاك الباب مع الفارق.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ المستفاد

من الأخبار و عمدتها موثقه عمار و صحيحه على بن جعفر «۱» حرمه لبس الذهب، فما صدق عليه هذا العنوان حرم لبسه و الصلاه فيه، من غير فرق بين الخالص و المغشوش بمقتضى الإطلاق، و ما لم يصدق كما فى المطرّز و ما سداه من الذهب دون اللحمه أو العكس، و ما كان ممزوجاً بغير الذهب بكميه متساويه جاز لبسه و الصلاه فيه لخروجه عن منصرف الأخبار. فالحكم دائر مدار صدق اللبس و عدمه.

و هل التزيّن بالذهب بعنوانه محرّم على الرجال و إن لم يصدق عليه اللبس كما صرّح به الماتن (قدس سره) فى المسأله (۲۳) الآتيه أو لا؟ و على الأوّل فهل توجب الحرمه بطلان الصلاه أو لا؟

أمّا الحرمه النفسيه فالمعروف ذلک، بل فى الجواهر دعوى الإجماع عليها بقسميه «۲» فان تمّ الإجماع و لم يتمّ، لاحتمال استناد المجمعين إلى ما ستعرف و إلا فتتميم ذلک بالدليل مشكل جدّاً، فانّ ما يستدلّ به عده أخبار لا تخلو عن شوائب الإشكال.

منها: روايه روح بن عبد الرحيم عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال «قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) لأمير المؤمنين (عليه السلام): لا تتختّم بالذهب فإنّه زينتک فى الآخره» «۳».

---

(۱) المتقدمتان فى ص ۳۰۴.

(۲) الجواهر ۴۱: ۵۴.

(۳) الوسائل ۴: ۴۱۲/ أبواب لباس المصلى ب ۳۰ ح ۱.

....

و منها: روايه أبى الجارود عن أبى جعفر (عليه السلام): «أنّ النبى (صلّى اللّه عليه و آله) قال لعلى (عليه السلام): إنى أُحبّ لک ما أُحبّ لنفسى، و أكره لک ما أكره لنفسى، لا تتختّم بخاتم ذهب فإنّه زينتک فى الآخره» «۱».

و منها: روايه حنّان بن سدير عن أبى عبد

اللّه (عليه السلام) قال: «سمعته يقول: قال النبى (صلّى اللّه عليه و آله) لعلى (عليه السلام): إياك أن تتختّم بالذهب فإنّه حليتك فى الجنه ...» إلخ «۲».

دلّت هذه الأخبار على أنّ علّه المنع من التختّم بالذهب كونه من الزينه المختصه بالآخره، فيظهر منها أنّ مطلق التزيّن بالذهب حرام فى الدنيا على الرجال، صدق عليه اللبس أم لا.

و لا يخفى أنّ الخبرين الأخيرين و إن لم يتم سندهما إلا أنّ الخبر الأوّل موثّق، فانّ روح بن عبد الرحيم وثّقه النجاشى، و كذا غالب بن عثمان «۳» الذى هو المنقرى، و إن قيل بكونه واقفياً، فانّ الوقف لا ينافى الوثاقه. و أحمد بن محمد ثقه، سواء أُريد به ابن خالد أم ابن عيسى كما لا يخفى. و اعتبار باقى رجال السند غنى عن التوضيح. فلا وجه لتعبير بعض عنه بالخبر المشعر بالضعف كما لا وجه لدعوى انجبار ضعفها بعمل الأصحاب كى يتطرّق إليها الإشكال بمنع الانجبار كما تكرر منّا غير مره، و ذلك لصحه سند الخبر الأوّل، و فيه غنى و كفايه فلا حاجه إلى الجابر.

إنما الإشكال من حيث الدلاله، فإنّه يتوجّه عليها:

أوّلًا: احتمال أن يكون الحكم من مختصّات أمير المؤمنين (عليه السلام) كما لا يأباه سياقها من توجيه الخطاب إليه (عليه السلام) خاصه، سيما قوله (صلّى اللّه عليه و آله) فى خبر أبى الجارود: «انّى أُحبّ لك ما أُحبّ لنفسى و أكره لك

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۴/ أبواب لباس المصلى ب ۳۰ ح ۶.

(۲) الوسائل ۴: ۴۱۶/ أبواب لباس المصلى ب ۳۰ ح ۱۱.

(۳) رجال النجاشى: ۱۶۸/ ۴۴۴، ۳۰۵/ ۸۳۵.

....

ما أكره لنفسى» الكاشف عن مزيد عنايه و اهتمام بشأنه (عليه

السلام) فخصّه بحكم دون غيره.

و يؤيّده: قول على (عليه السلام) فى روايه عبيد اللّه بن على الحلبى المتقدمه سابقاً «١»: «نهانى رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) و لا أقول نهاكم عن التختّم بالذهب ...» إلخ، غايته أنّه ثبت من الخارج شمول هذا الحكم اعنى التختّم بل مطلق لبس الذهب لغيره أيضاً، فيرفع اليد عن ظهوره فى الاختصاص بمقتضى الروايات الأُخر بتقريب تقدّم سابقاً «٢»، و أمّا فى المقام فلم يثبت التعدّى، فلا بد من التحفظ على الظهور، و لا أقلّ من الاقتصار على المتيقّن و هو على (عليه السلام) إذ لا إطلاق فيها يعمّ غيره كما هو ظاهر.

و ثانياً: أنّ الاستدلال بهذه الأخبار مبنى على أن تكون الزينه فيها بمعناها الحدثى و العنوان المصدرى أعنى التزيّن و لا شاهد عليه، بل هو بعيد عن سياقها، فانّ مرجع الضمير فى قوله (عليه السلام): «فإنّه زينتك فى الآخره» نفس الخاتم الذهبى لا التختّم به كما لا يخفى. فلو أُريد بالزينه المعنى المصدرى و المفهوم الحدثى فكيف يمكن حمله على الذات.

فالظاهر أنّ المراد بالزينه فيها ما يتزيّن به، أعنى نفس الذوات و الأعيان الخارجيه المعدّه للتزيّن بها كالخاتم و السوار و القرط و الخلخال و نحوها، فإنّها بأنفسها هى الزينه، نظير ما تقدّم سابقاً فى تفسير قوله تعالى وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلخ «٣» و كلّ ذلك من الملبوس، إذ ليس غيره معدّاً للتزيين بحسب المتعارف الخارجى.

و حاصل المعنى حينئذ: أنّ الخاتم الذهبى الذى هو مورد هذه الأخبار شى ء

---

(١) فى ص ٣٠۶.

(٢) فى ص ٣٠۶.

(٣) النور ٢۴: ٣١.

بل الأقوى اجتناب الملحّم و المذهّب بالتمويه و الطلى إذا صدق عليه

لبس الذهب [١] (١).

يتزيّن به فی الآخره، و حليه مختصه بها، فلا يشرع لبسه و التمتع به فی الدنيا فلا دلاله فيها على المنع عن مطلق التزيّن بالذهب كما لا يخفى فتدبر جيداً.

فالحرمه النفسيه غير ثابته. و على تقدير التسليم فلا دليل على الحرمه الوضعيّه و بطلان الصلاه بذلك، إذ النهی فی الأخبار منوط بعنوان اللبس المفقود فی الفرض. و ليس التزيّن بنفسه متحداً مع الصلاه لا جزءاً و لا شرطاً كی يسری النهی إليها فتفسد العباده، بل هو من المقارنات و الملابسات و اللوازم الاتفاقيه فيه نظير النظر إلى الأجنبيه أثناء الصلاه التی لا توجب تعلّق النهی بالعباده نفسها كما هو ظاهر جدّاً.

و المتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ الثابت بحسب الأدله حرمه لبس الذهب و بطلان الصلاه فيه، و أمّا التزيّن فهو بنفسه غير محرم، و على تقديره لا دليل على بطلان الصلاه معه.

(١) أمّا الملحّم أی ما كانت لحمته من الذهب، و اللحمه هی الخيوط العرضيه عند النسج التی يلتحم بها السدی و هی الخيوط الطوليّه و يعبّر عنهما بالفارسيه ب (تار و پود) فبناءً على اختصاص الحرمه باللباس يجوز لبسه و الصلاه فيه، لعدم صدق لبس الذهب كما مرّ، و بناءً على التعميم لمطلق التزين يحرم لبسه دون الصلاه فيه كما عرفت آنفاً.

و أمّا المموّه أی ما صبغ بماء الذهب بحيث يخيّل أنّه الذهب، فيوجب التمويه و التلبيس فلا إشكال فی الجواز و الصحه حتی بناءً على حرمه التزين، إذ الحرام إنّما هو التزين بالذهب لا بمائه من دون أن يشتمل على العين كما هو

---

[١] نعم، إلا أنّ فی صدقه فی كثير من أقسام المموّه و المطلی و الممزوج و

فی بعض أقسام الملحم إشكالًا بل منعاً.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۱۶

و لا فرق بین ما تتم فیه الصلاه و ما لا تتم کالخاتم و الزر [۱] و نحوهما (۱).

الفرض، فإنّه لون محض، نظیر الثوب المصبوغ بالدم الذی تجوز الصلاه فیه بعد التطهیر و زوال العین. نعم، تبقی هناک لا محاله أجزاء دقیقه و ذرات صغیره بحسب الدقه العقلیه، لاستحاله انتقال العرض من دون محلّه، لکن العبره بالنظر العرفی دون التدقیق الفلسفی.

و أمّا المطلی: فإن أُرید به المموّه فقد عرفت حکمه، و إن أُرید به ما طلی بالذهب مع بقاء العین کورقه خفیفه بحیث یکون هناک جسم علی جسم، فبناءً علی اختصاص التحریم باللباس لا ریب فی الجواز و الصحه، إذ لیس هذا لبساً للذهب، فهو کالملحّم و المطرّز فی أنّ الذهب غیر ملبوس و الملبوس غیر الذهب، بل شی ء علیه الذهب، و بناءً علی التعمیم للزینه یحرم لبسه و التزیّن به دون الصلاه معه کما علم مما مرّ.

ثم إنّه قیّد فی المتن المنع عن هذه الأُمور بما إذا صدق علیه لبس الذهب. و الأولی بناءً علی مسلکه من تعمیم الحرمه لمطلق التزین کما سیصرّح به فی ذیل مسأله ۲۳ الآتیه أن یضیف علیه قوله: أو صدق علیه التزین بالذهب. إذ لا وجه للتخصیص بالأوّل بعد عدم دوران الحکم مدار اللبس کما یرتئیه (قدس سره).

(۱) أمّا ما کان من الملبوس کالخاتم فلا ینبغی الإشکال فی حرمه لبسه لإطلاق النصوص التی عمدتها موثقه عمار و صحیحه علی بن جعفر کما مرّ، بل فی الأخیر قد صرّح بذلک فلاحظ «۱»، بل إنّ النهی عن لبس الذهب منصرف فی حدّ نفسه إلی مثل الخاتم و نحوه مما

لا تتم الصلاه فيه، إذ لم يعهد صنع ثوب أو سروال منسوج بأجمعه من الذهب، و إن كان على تقدير الصنع مشمولًا

---

[1] لا يبعد الجواز فيه و فى أمثاله مما لا يصدق عليه عنوان اللبس.

---

(۱) ص ۳۰۴.

نعم، لا بأس بالمحمول منه مسكوكاً أو غيره (۱)

للأخبار كما عرفت لكنه غير متعارف خارجاً.

كما لا ينبغى الإشكال فى بطلان الصلاه فيه، لا لخبر موسى بن أكيل النمرى المتقدّم «۱» كى يناقش فيه بضعف السند كما عن المحقّق فى المعتبر «۲» و لأجله تردّد فيه، بل لإطلاق موثّقه عمار، المؤيّد بهذا الخبر و بروايه الخصال قال (عليه السلام): «و يجوز أن تتختّم بالذهب و تصلّى فيه، و حرم ذلك على الرجال إلا فى الجهاد» «۳».

و أمّا ما كان من غيره كالأزرار التى تعدّ جزءاً من اللباس دون أن تكون ملبوسه بأنفسها فحالها حال الملحّم و المطرّز، بل الأمر فيها أهون منهما كما لا يخفى، و قد عرفت عدم صدق لبس الذهب حينئذ. فإن بنينا على حرمه مطلق التزين حرم لبس الثوب المشتمل على تلك الأزرار، و إلا كما هو الأقوى فلا. و أمّا الصلاه معها فهى صحيحه على كل حال.

(۱) أمّا جواز حمله تكليفاً فلا إشكال فيه، كما لا خلاف، لعدم صدق عنوان اللبس و لا التزين، مضافاً إلى استقرار السيره على ذلك سيما فى المسكوك، فانّ المعاملات كانت معه غالباً، و لم تكن الأوراق النقديه متداوله إلا فى الأزمنه المتأخره، فكانت تحمل سيما فى الأسفار، و قد ورد الأمر بشدّ الحاج نفقته على بطنه، و هذا ظاهر.

و أمّا الصلاه معه فربما يحتمل بل يقال بعدم الجواز، استناداً إلى قوله (عليه السلام)

فی موثّقه عمار المتقدّمه «۴»: «لا یلبس الرجل الذهب و لا یصلّی فیه»

---

(۱) ذکر مصدره فی ص ۳۰۸.

(۲) المعتبر ۲: ۹۲.

(۳) الوسائل ۴: ۳۸۰/ أبواب لباس المصلی ب ۱۶ ح ۶، الخصال: ۵۸۸/ ۱۲.

(۴) فی ص ۳۰۴.

....

فانّ مرجع الضمیر نفس الذهب، لا الذهب الملبوس، فقد جعل الذهب موضوعاً لحکمین: أحدهما حرمه لبسه، و الآخر عدم جواز الصلاه فیه.

و علیه فالمراد من کلمه «فی» مطلق المصاحبه لا خصوص الظرفیه کی تختص بالملبوس، فحال المقام حال ما تقدّم فیما لا یؤکل من إراده مطلق المصاحبه.

و یندفع أوّلًا: بأنّ مرجع الضمیر و إن کان هو الذهب نفسه لا لبسه کما ذکر لکنّا نستفید الاختصاص به من کلمه «فی» الظاهره فی الظرفیه، فیختص الحکم بما کان له نوع اشتمال علی المصلّی و لو علی بعضه، تحقیقاً للظرفیه المستنده إلی الصلاه باعتبار المصلّی، و إلا فالذهب لا یکون ظرفاً للصلاه نفسها کما لا یخفی.

و بالجمله: الحمل علی مطلق المصاحبه خلاف ظاهر الظرفیه لا یصار إلیه بدون القرینه المفقوده فی المقام. نعم، هی موجوده بالنسبه إلی ما لا یؤکل و هی ذکر البول و الروث و الألبان فی موثق ابن بکیر «۱»، إذ لا معنی للاشتمال و الظرفیه بالنسبه إلیها، فتحمل علی الظرفیه الموسّعه أو مطلق المصاحبه کما تقدّم سابقاً «۲».

و ثانیاً: مع الغض عمّا ذکر فالسیره مانعه عن التعدّی إلی المحمول ضروره أنّ المعاملات کانت فی الزمن السابق و قد أدرکناه بالجنسین غالباً سیما المسکوک، و إنّما تداولت الأوراق النقدیه فی الأزمنه المتأخّره کما مرّ، و لا ریب أنّ السیره کانت قائمه علی حملها حال الصلاه، إذ لم یعهد النزع و لم ینقل

عن أحد، فلو كانت الصلاه معها باطله لاشتهر و بان و كان من الشائعات الواضحات.

---

(۱) المتقدم فى ص ۱۶۸.

(۲) فى ص ۱۷۰.

كما لا بأس بشد الأسنان [۱] به (۱). بل الأقوى أنّه لا بأس بالصلاه فيما جاز فعله فيه من السلاح كالسيف و الخنجر و نحوهما [۲]، و إن أُطلق عليهما اسم اللبس لكن الأحوط اجتنابه (۲).

---

(۱) أمّا إذا لم يكن ظاهراً بأن كان الشدّ فى أحد طرفى الفم أو من ناحيه الباطن فلا إشكال فى الجواز حتّى إذا لُبس السن بالذهب، فضلًا عن الشدّ، إذ لا يصدق عليه أنّه لبس الذهب، كما لا يصدق التزين به.

و أمّا إذا كان ظاهراً كما فى الثنايا فعلى المختار من عدم حرمه التزين لا إشكال فى الجواز، و على القول الآخر يحرم نفساً لا وضعاً كما مرّ غير مره.

و ربما يستدلّ للجواز بصحيح ابن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث: «أنّ أسنانه (عليه السلام) استرخت فشدّها بالذهب» «۱».

و فيه أوّلًا: أنّه حكايه فعل لا لسان له، و لعلّ الأسنان كانت مخفيّه، فلا تدلّ على الجواز فى الأسنان الظاهره المتضمّنه للتزين.

و ثانياً: أنّ شدّه (عليه السلام) كان لمكان الاسترخاء كما نصّ عليه، فيظهر أنّ ذلك كان من جهه الاحتياج و الاضطرار الذى يبيح كلّ محظور فلا يدلّ على الجواز حال الاختيار الذى هو محلّ الكلام.

فالأولى فى الاستدلال ما عرفت من منع المقتضى و عدم الدليل على التحريم على التفصيل الذى سبق.

(۲) أمّا أصل التحليه فلا ريب فى جوازها كما فى سائر موارد التحلى، فلا

---

[۱] بل لا بأس بتلبيس السن بالذهب.

[۲] الموجود فى النصّ جواز تحليه السيف بالذهب أو جعل نعله

منه و لا يصدق لبس الذهب فی شی ء منهما، و أما فیما صدق ذلک کما إذا جعل نفس السیف أو قرابه من الذهب فعدم جواز لبسه و الصلاه فیه لا یخلو من قوه.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۶/ أبواب لباس المصلّی ب ۳۱ ح ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۲۰

و أمّا النساء فلا إشکال فی جواز لبسهنّ و صلاتهنّ فیه (۱).

ینبغی التکلّم فیه.

و أمّا لبس السلاح المحلّی بالذهب فلا بأس به بناءً علی اختصاص التحریم بلبس الذهب، لعدم صدقه علی المقام، إذ هو لبس شی ء محلّی بالذهب، لا أنّه لبس للذهب نفسه، فهو نظیر لبس المطرّز و نحوه مما مرّ.

بل إنّ الأخبار الوارده فی جواز تحلیه السیوف بنفسها داله علی ذلک بالملازمه العرفیّه، إذ لا یراد تحلیتها و وضعها فی الرفّ مثلًا دون أن ینتفع بها بل یحلّی للانتفاع المتوقّف غالباً علی اللبس.

نعم، بناءً علی تعمیم التحریم لمطلق التزین حرم اللبس حینئذ، لأنّه تزین. و أما الصلاه فجائزه علی کل تقدیر کما مرّ مراراً.

هذا کلّه فیما إذا کان السیف محلّی، و أمّا إذا کان بتمامه ذهباً فلا ینبغی الإشکال فی حرمه لبسه و بطلان الصلاه فیه، و یعلم وجهه مما مرّ فتذکر.

(۱) أمّا جواز اللبس فلا ریب فیه و لا خلاف، لقصور المقتضی، فإنّ الأخبار المانعه خاصه بالرجال، مضافاً إلی الأخبار الدالّه علی الجواز صریحاً کصحیح أبی الصباح قال: «سألت أبا عبد اللّه (علیه السلام) عن الذهب یحلّی به الصبیان؟ قال: کان علی (علیه السلام) یحلّی ولده و نساءه بالذهب و الفضه» «۱».

و صحیح داود بن سرحان قال: «سألت أبا عبد اللّه (علیه السلام) عن الذهب یحلّی به الصبیان، فقال: إنّه کان أبی لیحلّی ولده و

نساءه الذهب و الفضه، فلا بأس به» و نحوهما غيرهما «۲».

و أمّا جواز الصلاه فكذلك، لاختصاص المنع بالرجل، فيرجع فی غيره إلى الأصل بناءً على ما هو الصحيح من جريانه فی دوران الأمر بين الأقل و الأكثر

---

(۱) الوسائل ۵: ۱۰۳/ أبواب أحكام الملابس ب ۶۳ ح ۱، ۲.

(۲) الوسائل ۵: ۱۰۳/ أبواب أحكام الملابس ب ۶۳ ح ۱، ۲.

و أمّا الصبی المميّز فلا يحرم عليه لبسه و لكن الأحوط له عدم الصلاه فيه (۱).

الارتباطيين، و يؤيّده التصريح بالجواز فی روايه الخصال المتقدمه «۱»، هذا.

و قد نسب إلى الصدوق المنع بدعوى أنّ مقتضى إطلاق النهی عدم الفرق بين الرجال و النساء، و قد ثبت لهنّ الجواز فی خصوص اللبس فيقيّد به، و أمّا جواز الصلاه فلم يثبت التقييد، لعدم الدليل عليه فيتمسک بالإطلاق.

و الظاهر التباس الأمر على الناسب، فانّ الصدوق (قدس سره) إنّما ذكر هذه الدعوى فی مسأله الحرير بعين هذا التقرير «۲» و هو و إن لم يكن سليماً عن الإشكال كما ستتعرّض له فی تلك المسأله إن شاء اللّه تعالى «۳» إلا أنّ له وجهاً وجيهاً فی بادئ النظر.

و أمّا فی المقام فلم يذكر هذه الدعوى، و ليس لها وجه أصلًا، ضروره اختصاص الأخبار الناهيه بأجمعها بالرجال، و لم يرد فی المقام نهی مطلق يعمهم و النساء كما ورد فی مسأله الحرير، هذا مع أنّ الصدوق (قدس سره) بنفسه روى روايه الخصال المصرّحه بجواز اللبس و الصلاه لهنّ. فالنسبه فی غير محلّها جزماً، و على الصحه فالدعوى فاسده جدّاً كما عرفت.

(۱) أمّا جواز اللبس فالظاهر عدم الخلاف و الإشكال فيه، و يقتضيه مضافاً إلى حديث رفع القلم

عن الصبى «۴» و قصور المقتضـى للمنع كما مرّ صحيحتا أبى الصباح و داود بن سرحان المتقدّمتان «۵» الصريحتان فى الجواز. و عليه فلا مانع للأولياء من تحليه صبيانهم الذهب.

---

(۱) فى ص ۳۱۷.

(۲) الفقيه ۱: ۱۷۱/ ذيل ح ۸۰۷.

(۳) فى ص ۳۴۶.

(۴) الوسائل ۱: ۴۵/ أبواب مقدمه العبادات ب ۴ ح ۱۱، ۱۲، ۲۹: ۹۰/ أبواب القصاص فى النفس ب ۳۶ ح ۲.

(۵) فى ص ۳۲۰.

....

نعم، قد يتوهّم معارضه الصحيحتين بما رواه ابن إدريس فى آخر سـرائره نقلًا من روايه جعفر بن محمد بن قولويه عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يحلّى أهله بالذهب، قال: نعم النساء و الجوارى، فأمّا الغلمان فلا» «۱».

و فيه أوّلًا: أنّ الروايه ضعيفه بالإرسال، لامتناع روايه ابن قولويه عن أبى بصير بلا واسطه كما لا يخفى.

و ثانيـاً: أنّ الغلام يصدق على المميّز فى أوان بلوغه، بل حتى بعد التجاوز عنه بسنين قليله ما لم يصل إلى حدّ الرجوليه. و الحاصل أنّه يعمّ الصبى و البالغ و لا يختص بالأوّل، و موضوع الحكم فى الصحيحتين هو الصبى، فلا تعارض بينهما و بين هذا الخبر، لإمكان الجمع بعد صناعه الإطلاق و التقييد فيحمل الغلمان فى الخبر على غير الصبيان.

و أمّا صلاته فى الذهب فالظاهر أيضاً هو الجواز، سواء قلنا بأنّ عبادات الصبى شرعيّه أم تمرينيّه، و إن كان الصحيح هو الأوّل، لقوله (عليه السلام): مروا صبيانكم بالصلاه و الصيام «۲»، حيث إنّ الأمر بالأمر بالشـى ء أمر بـذلك الشـى ء كما تقرّر فى محلّه «۳». فالصلاه الصادره عن الصبى مأمور بها من قبل الشارع، لا أنّها مجرّد تمرين محض.

و كيف كان،

فلا دليل على اعتبار المانعيه لمثل هذه الصلاه، إذ ما دلّ على المنع و عمدته موثّقه عمّار المتقدّمه «۴»: «لا يلبس الرجل الذهب، و لا يصلّى فيه» موضوعه الرجل غير الصادق على الصبى.

---

(۱) الوسائل ۵: ۱۰۴/ أبواب أحكام الملابس ب ۶۳ ح ۵، السرائر ۳: ۶۳۶.

(۲) الوسائل ۴: ۱۹/ أبواب أعداد الفرائض ب ۳ ح ۵، ۷، ۸، ۱۰: ۲۳۴/ أبواب من يصح منه الصوم ب ۲۹ ح ۳.

(۳) محاضرات فى أُصول الفقه ۴: ۷۴.

(۴) فى ص ۳۰۴.

[مسأله ۲۱: لا بأس بالمشكوک كونه ذهباً فى الصلاه و غيرها]

[۱۲۸۹] مسأله ۲۱: لا بأس بالمشكوك كونه ذهباً فى الصلاه و غيرها (۱).

[مسأله ۲۲: إذا صلّى فى الذهب جاهلًا أو ناسياً فالظاهر صحتها]

[۱۲۹۰] مسأله ۲۲: إذا صلّى فى الذهب جاهلًا أو ناسياً فالظاهر صحتها (۲).

و دعوى أنّ المراد به مطلق الذكر فى مقابل الأُنثى، لا خصوص الرجل المقابل للمرأه و الصبى، لا شاهد عليها، بل ظاهر أخذ عنوان الرجل دخل الخصوصيه فى ترتّب الحكم. و مع التنزّل فلا أقل من الاحتمال المورث للإجمال فتسقط أدلّه المانعيه عن الاستدلال، فيرجع إلى البراءه «۱» عن المانعيه بالإضافه إليه، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الأصل فى الأقل و الأكثر الارتباطيين. و لكن الاحتياط لا ينبغى تركه.

فإن قلت: الموضوع فى عباده الصبى هو عباده البالغ، فكأنّه قيل: يصلّى الصبى صلاه البالغ، فيعتبر فيه ما يعتبر فيه.

قلت: نعم، لكنّه فيما إذا ثبتت جزئيه شى ء لعباده البالغ أو شرطيته أو مانعيته بدليل عام يشمله و غيره كما فى غالب الأحكام، و أمّا إذا ثبت حكم لخصوص عنوان الرجل كما فى المقام فلا وجه للتعدّى عنه إلى غيره.

(۱) للأصل الموضوعى، أعنى أصاله عدم كونه ذهباً، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه كما مرّ توضيحه مفصّلًا «۲» فيجوز لبسه و الصلاه فيه. مضافاً إلى الأصل الحكمى، أعنى أصاله البراءه عن الحرمه و عن المانعيه. و قد

تقدّم فى بحث الأوانى تقرير الأصل بوجه ثالث فراجع «۳» و لاحظ.

(۲) لحديث لا تعاد الشامل لمطلق الخلل الناشئ من احتمال فوات قيد وجودى أو عدمى، فيعمّ الموانع كالأجزاء و الشرائط. و مجرّد كون الخمسه المستثناه من قبيل الأخير لا يستوجب التقييد، و لا يصلح قرينه للاختصاص

---

(۱) [الموجود فى الأصل: استصحاب عدم اعتبار المانعيه. و لعل الصحيح ما

أثبتناه].

(۲) فى ص ۲۵۰ فما بعدها.

(۳) شرح العروه ۴: ۳۱۵.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۲۴

[مسأله ۲۳: لا بأس بكون قاب الساعه من الذهب]

[۱۲۹۱] مسأله ۲۳: لا بأس بكون قاب الساعه من الذهب، إذ لا يصدق عليه الآنيه، و لا بأس باستصحابها أيضاً فى الصلاه إذا كان فى جيبه، حيث إنّه يعدّ من المحمول، نعم إذا كان زنجير الساعه من الذهب و علّقه على رقبته أو وضعه فى جيبه لكن علّق رأس الزنجير يحرم، لأنّه تزيين بالذهب [۱]، و لا تصحّ الصلاه فيه أيضاً (۱).

بما عدا الموانع كما لا يخفى. فيتمسك بالإطلاق فى جميع أنحاء الخلل المحتمل من غير فرق بين صورتى الجهل و النسيان، بناءً على شمول الحديث لهما كما هو الصحيح. و أمّا بناءً على الاختصاص بالناسى كما عليه شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «۱» فلا بدّ من الإعاده فى صوره الجهل، لقاعده الاشتغال.

نعم، بناء على المختار يختص الجهل بما كان عذراً كالجهل بالموضوع أو بالحكم عن قصور، دون التقصير و دون ما كان متردّداً فى الصحه عند الشروع فدخل فى الصلاه بانياً على الإعاده لو لم تطابق الواقع أو غير مبالٍ أصلًا. و قد تقدّم توضيح ذلك كلّه مفصلًا فى بحث اللباس المشكوك، فراجع «۲» و لاحظ.

(۱) ذكر (قدس سره) أنّ قاب الساعه لا مانع من كونه من الذهب، إذ لا يصدق عليه اللبس و لا الآنيه بناءً على حرمه استعمال الأواني منهما حتى فى غير الأكل و الشرب، فلا مقتضى لحرمته النفسيه بعد عدم صدق شى ء من العنوانين. كما لا مانع من استصحابه فى الصلاه إذا كان فى جيبه، إذ غايته أنّه يعدّ حينئذ من المحمول، و قد مرّ عدم الإشكال فيه «۳».

نعم، إذا علّق الزنجير المصنوع من الذهب

على رقبته، أو وضعه فى جيبه

---

[۱] بل لأنه لبس له فيما إذا علّق الزنجير على رقبته، و فى بعض صور تعليق رأس الزنجير أيضاً.

---

(۱) كتاب الصلاه ۳: ۵.

(۲) ص ۲۰۶.

(۳) فى ص ۳۱۷.

....

لكن علّق رأس الزنجير حرم، لأنّه حينئذ تزيين بالذهب، و بطلت الصلاه معه أيضاً.

أقول: أمّا ما أفاده (قدس سره) أوّلًا فمتين جدّاً، لما عرفت. و أمّا بالنسبه إلى الزنجير فالظاهر حرمته، لا لمجرّد صدق التزيين كى يدور الحكم مدار القول بحرمته، و قد أنكرناها كما مرّ «۱» بل لصدق اللبس حقيقه، سواء علّقه على رقبته أم شدّه على صدره مع تعليق الساعه على رأسه من الطرف الآخر، إذ لبس كلّ شى ء بحسبه، فيختلف لبس الزنجير عن لبس الخاتم و السوار و نحوهما، و الكلّ يتبع الصدق العرفى. و لو قلنا بحرمه التزيين أيضاً كان حراماً من الجهتين.

نعم، لو وضع الزنجير فى جيبه و قد أخرج مقداراً من رأسه لم يتحقّق اللبس و إن صدق التزيين، فتدور الحرمه مدار القول بها فيه.

و أما النقض على ما ذكرناه بما لو كان بدل الزنجير خيطاً من الحرير و علّقه على رقبته فاللازم حرمته أيضاً، لصدق اللبس على الفرض، و لبس الحرير حرام على الرجال كالذهب.

فمندفع بمنع الصدق، و بطلان القياس، لكونه مع الفارق. و السرّ ما أشرنا إليه من أنّ لبس كلّ شى ء بحسبه، فيصدق اللبس مع الزنجير دون الحرير. و لذا لو شدّ خيطاً منه حول إصبعه أو ساعده على شكل الخاتم أو السوار لم يصدق أنّه لبس الحرير، و لو بدّله بالذهب و نحوه صدق لبس الذهب مثلًا، فليس صدق اللبس مطّرداً فى كلّ مورد، بل لخصوصيه

المورد دخل فی الصدق و الوجه فیه: أنّ الحریر لم یوضع لهذا النحو من اللبس و لم یکن معدّاً لمثل ذلک بخلاف الذهب و نحوه فانّ لبسه هو هکذا، فلا یقاس أحدهما بالآخر کی یتوجّه النقض.

---

(۱) فی ص ۳۱۲.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۲۶

[مسأله ۲۴: لا فرق فی حرمه لبس الذهب بین أن یکون ظاهراً مرئیاً أو لم یکن ظاهراً]

[۱۲۹۲] مسأله ۲۴: لا فرق فی حرمه لبس الذهب بین أن یکون ظاهراً مرئیاً أو لم یکن ظاهراً (۱).

[مسأله ۲۵: لا بأس بافتراش الذهب و یشکل التدثّر به]

[۱۲۹۳] مسأله ۲۵: لا بأس بافتراش الذهب (۲) و یشکل التدثّر به.

[السادس: أن لا یکون حریراً محضاً للرجال]

اشاره

السادس: أن لا یکون حریراً محضاً للرجال (۳).

ثم إنّ ما أفاده (قدس سره) من بطلان الصلاه إنّما یتمّ بناءً علی ما ذکرناه من صدق عنوان اللبس، و إلا فلا وجه للبطلان و إن قلنا بحرمه التزین کما أسمعناک مراراً.

(۱) لصدق اللبس علی التقدیرین فیشمله الإطلاق، نعم لو کانت الحرمه لأجل التزین اختصت بالظاهر، إذ لا تزین مع التخفّی.

(۲) کما لو صنع کرسیاً مثلًا من الذهب و جلس علیه، لعدم صدق اللبس و لا التزین.

و أمّا التدثّر فهو یطلق علی معنیین: أحدهما: الالتحاف و الالتفاف کما تصنعه المرأه عند الصلاه، و منه قوله تعالی یٰا أَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ «۱» و لا ینبغی الإشکال فی الحرمه حینئذ، لصدق اللبس فضلًا عن التزین.

ثانیهما: التغطّی بحیث یجعله فوقه کاللحاف عند النوم، فی قبال الفرش الذی یجعله تحته، و الظاهر الجواز حینئذ، إذ حکمه حکم الافتراش فی عدم صدق اللبس و لا التزین کما عرفت، و علیه فلو صلّی مضطجعاً تحت هذا اللحاف صحّت صلاته.

(۳) يقع الكلام فى الحرمه النفسيه تاره و الوضعيه اخرى، و نقدّم الثانى تبعاً للمتن فنقول:

يعتبر فى صحه الصلاه عدم وقوعها فى الحرير المحض للرجال، فتبطل

---

(۱) المدثر ۷۴: ۱.

....

صلاتهم به إجماعاً كما ادّعاه غير واحد، و تشهد له طائفه من النصوص، جمله منها صحيحه السند و هى أربعه:

الأُولى: صحيحه محمد بن عبد الجبار قال: «كتبت إلى أبى محمد (عليه السلام) أسأله هل يصلّى فى قلنسوه حرير محض أو قلنسوه ديباج؟ فكتب (عليه السلام): لا تحلّ الصلاه فى حرير محض» «۱».

۳ الثانيه: صحيحته الأُخرى قال: «كتبت إلى أبى محمد

(عليه السلام) أسأله هل يصلّى فى قلنسوه عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّه حرير محض أو تكّه من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحلّ الصلاه فى الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاه فيه إن شاء اللّه تعالى» «۲».

الثالثه: صحيحه إسماعيل بن سعد الأحوص فى حديث قال: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) هل يصلّى الرجل فى ثوب إبريسم؟ فقال: لا» «۳» و التعبير عنه بالخبر المشعر بالضعف كما عن الهمدانى (قدس سره) «۴» لا ـ وجه له، و لعلّه اغترّ من ظاهر عباره الحدائق «۵» مع أنّه (قدس سره) أيضاً وصفه بالصحه كما يظهر بالتأمّل فلاحظ.

الرابعه: صحيحه أبى الحارث قال: «سألت الرضا (عليه السلام) هل يصلّى الرجل فى ثوب إبريسم؟ قال: لا» «۶».

فالعمده هى هذه الصحاح الأربع، و باقى الأخبار مؤيّده للمطلوب. و دلالتها على البطلان ظاهره، بل صريحه كما لا يخفى.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۶۸/ أبواب لباس المصلى ب ۱۱ ح ۲.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۷/ أبواب لباس المصلى ب ۱۴ ح ۴.

(۳) الوسائل ۴: ۳۶۷/ أبواب لباس المصلى ب ۱۱ ح ۱.

(۴) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۳۷ السطر ۱.

(۵) الحدائق ۷: ۸۹.

(۶) الوسائل ۴: ۳۶۹/ أبواب لباس المصلى ب ۱۱ ح ۷.

....

نعم، قد تعارض بصحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاه فى الثوب الديباج، فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس» «۱». و قد حملها الشيخ (قدس سره) تاره على حال الحرب و لا يخفى بعده، و أُخرى على ما إذا كان الديباج سداه قطناً أو كتاناً «۲»، و حملها صاحب الوسائل على التقيه.

أقول: يقع الكلام فى المعارض تاره

من حيث السند، و أخرى من حيث الدلاله.

أمّا السند: فلا ينبغى التشكيك فى صحته، فانّ سعداً المذكور فيه و إن كان يحتمل بدواً تردده بين سعد بن عبد اللّه الأشعرى الذى طريق الشيخ إليه صحيح فى المشيخه «۳» و الفهرست «۴»، و بين غيره ممن لم يصح كسعد بن أبى خلف، أو سعد بن سعد الأحوص «۵» و نحوهما. لكن المتعيّن هو الأوّل.

أوّلًا: أنّه (قدس سره) لم يذكر فى المشيخه غيره، و فى التهذيب لم يرو إلا عنه، بمعنى أنّه كثيراً ما يصرح باسمه و اسم أبيه، و إذا أُطلق أحياناً فهو مسبوق أو ملحوق به، فيطمأنّ عاده أنّه المراد به و قد حذف اسم أبيه اختصاراً اعتماداً على القرينه السابقه أو اللاحقه.

و ثانياً: مع الغضّ عمّا ذكر لا يحتمل عاده أن يراد به غيره، لاختلاف الطبقه، فإنّ الرّاوى بعده هو أحمد بن محمد، و المراد به إمّا أحمد بن محمد بن عيسى أو أحمد بن محمد بن خالد البرقى، و هذا أعنى سعد بن عبد اللّه روى عنهما كثيراً، فايّاً من كان تجوز روايته عنه لاتحاد الطبقه، بخلاف ما لو أُريد به

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۷۰/ أبواب لباس المصلى ب ۱۱ ح ۱۰.

(۲) الاستبصار ۱: ۳۸۶/ ذيل ح ۱۴۶۵، ۱۴۶۶.

(۳) التهذيب ۱۰ (المشيخه): ۷۳.

(۴) الفهرست: ۷۵/ ۳۱۶.

(۵) الفهرست: ۷۶/ ۳۲۰، ۳۱۹.

....

سعد بن أبى خلف، فإنّه من أصحاب الصادق أو الكاظم (عليهما السلام) فكيف يمكن روايته عن أحمد بن محمد بن عيسى أو ابن خالد المتأخرين عنه بكثير.

و كذا سعد بن سعد الأحوص، فانّ البرقى أعنى محمد بن خالد والد أحمد يروى عنه فكيف يروى هو عن ابنه أحمد.

و

بالجمله: فاختلاف الطبقات يمنع عن إراده غير سعد بن عبد اللّه، فلا ينبغى التأمّل فى صحه السند.

و أمّا من حيث الدلاله فقد اختلفت كلمات اللغويين فى تفسير الديباج، فعن أقرب الموارد أنّه الثوب الذى سداه و لحمته حرير «۱» فيتحد مع الحرير المحض و تستقر المعارضه حينئذ. لكن هذا لم يثبت، بل يبعّده وقوع التقابل بينهما فى بعض الأخبار، و قد ظفرنا من ذلك على مواضع ثلاثه:

أحدها: الصحيحه الأُولى لمحمد بن عبد الجبار المتقدمه «۲»، قال فيها: «هل يصلّى فى قلنسوه حرير محض أو قلنسوه ديباج».

الثانى: مرسله ابن بكير: «لا يلبس الرجل الحرير و الديباج إلا فى الحرب» «۳».

الثالث: موثّقه سماعه قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن لباس الحرير و الديباج ...» إلخ «۴» و لعلّ المتتبع يجد أكثر من ذلك، و لا ريب أنّ هذه تكشف عن التعدّد و تغاير المعنى، و إلّا فلا وجه للمقابله مع الاتحاد.

و عليه فلعلّ الأقوى تفسيره بما عن لسان العرب من أنّه الحرير المنقوش «۵» الشامل بإطلاقه للخالص و غيره من دون دخل المحوضه فى مفهومه.

و يؤيّد هذا التفسير جواب الإمام (عليه السلام) فى هذه الصحيحه أعنى

---

(۱) أقرب الموارد ۱: ۸۱۶.

(۲) فى ص ۳۲۷.

(۳) الوسائل ۴: ۳۷۲/ أبواب لباس المصلّى ب ۱۲ ح ۲، ۳.

(۴) الوسائل ۴: ۳۷۲/ أبواب لباس المصلّى ب ۱۲ ح ۲، ۳.

(۵) لسان العرب ۲: ۲۶۲.

سواء كان ساتراً للعوره أو كان الساتر غيره (۱)

صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع المتقدّمه بقوله (عليه السلام): «ما لم يكن فيه التماثيل فلا بأس» فعلّق الجواز بما إذا لم يكن النقش تمثالًا.

و على هذا فترتفع المعارضه، إذ النسبه حينئذ

بينها و بين الصحاح المتقدّمه المانعه نسبه الإطلاق و التقييد، فتحمل هذه على غير الخالص.

و إن أبيت إلا عن الاتحاد كما عن الأقرب فلا مناص عن الحمل على التقيه، لذهاب العامّه إلى جواز الصلاه فى الحرير المحض «۱».

و أمّا الحمل على الكراهه فهو و إن أمكن بالنسبه إلى الخبرين الأخيرين من الصحاح الأربع المتقدّمه، لكنّه لا يتمشّى فى الأُولين منها، للتصريح فيهما بعدم الحلّيه الممتنع حمله عليها، إذ المراد بها فى المقام الحلّيه الوضعيه كما لا يخفى بمعنى سدّ الطريق قبال فتحه، المساوق للبطلان، دون التكليفيه كى تقبل الحمل على الكراهه.

(۱) كما نصّ عليه جمع من الأصحاب، لإطلاق الأدلّه الشامل لما كان ساتراً بالفعل و غيره.

نعم، لو استندنا فى البطلان إلى الحرمه النفسيه، بدعوى أنّ الساتر إذا كان حراماً فوجوده كعدمه، إذ يعتبر فى الشرط أعنى الستر أن يكون مصداقاً للمباح، فلو تستّر بالحرير المحرّم فكأنه لم يتستّر، فتبطل الصلاه لفقدها شرطيه الستر. كان اللازم حينئذ اختصاص البطلان بالساتر كما تقدّم «۲» نظير هذه الدعوى فى الذهب.

لكنّها مضافاً إلى فسادها فى نفسها كما أشرنا إليه هناك لا نستند إليها فى

---

(۱) حليه العلماء ۲: ۶۷، المغنى ۱: ۶۶۱، الشرح الكبير ۱: ۵۰۶، المجموع ۳: ۱۸۰ [و المراد من الجواز هنا هو الصحه، لا الحكم التكليفى، لأنهم يذهبون إلى حرمه لبسه].

(۲) عن العلامه فى ص ۳۰۸.

و سواء كان مما تتم فيه الصلاه أو لا على الأقوى [۱] كالتكّه و القلنسوه و نحوهما (۱).

الحكم بالبطلان، بل المستند فى المقام الروايات المتقدمه المصرّحه بالبطلان الشامله بإطلاقها للساتر و غيره كما عرفت.

(۱) اختلفت كلمات الأصحاب فى جواز الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه

منفرداً من الحرير أى ما لا يكون ساتراً حتى بالقوّه و عدمه، فالأشـهر بل المشـهور هو الجواز. و عن الشيخ المفيد «۱» و الصدوق «۲» و ابـن الجنيـد «۳» و العلامه فى المختلـف «۴» و جمع من متـأخّرى المتـأخّرين كصـاحب المـدارك «۵» و المجلسـى «۶» و الكاشانى «۷» و الفاضل الخراسانى فى الـذخيره «۸» و غيرهم اختيار المنع، و تبعهم السـيد (قدس سـره) فى المتن، و قوّاه صاحب الحدائق (قدس سـره) «۹» و بـالغ الصـدوق فى المنع فقـال: لاـ تجوز الصـلاه فى تكّه رأسـها من إبريسم «۱۰»، و منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار كما ستعرف.

و أمّـا مـا اسـتند إليه فى الحـدائق و لو بنحو التأييـد للقول بـالمنع من عموم الأخبـار المـانعه من الصـلاه فى الحرير المحض، فغير سديد، إذ الموضوع فى تلك

---

[۱] فى القوه إشكال، نعم هو أحوط.

---

(۱) المقنعه: ۱۵۰.

(۲) المقنع: ۸۰، الفقيه ۱: ۱۷۱/ ذيل ح ۸۰۷، ۸۱۰.

(۳) حكاه عنه فى المختلف ۲: ۹۸.

(۴) المختلف ۲: ۹۹.

(۵) المدارك ۳: ۱۷۹.

(۶) البحار ۸۰: ۲۴۱.

(۷) مفاتيح الشرائع ۱: ۱۱۰.

(۸) ذخيره المعاد: ۲۲۷ السطر ۴۲.

(۹) الحدائق ۷: ۹۷.

(۱۰) الفقيه ۱: ۱۷۲/ ذيل ح ۸۱۰.

....

العمومـات الثوب من الحرير أو الإبريسم، غير الصادق على مثل التكّه و القلنسوه و نحوهما ممّا لا تتمّ الصـلاه فيه، لا مطلق اللبس كى يشملها فلاحظ.

و كيـف كـان، فالعمـده فى المقـام اختلاـف الأخبـار كمـا عرفت، فـانّ مقتضـى الإطلاـق فى صـحيحتى محمـد بن عبـد الجبـار المتقدمتين «۱» المنع، بـل إنّ لهمـا قوه ظهور فى ذلـك زائـداً على الإطلاـق، من جهه أنّ موردهمـا هو القلنسوه التى لاـ تتم فيها الصلاه، فهما باعتبار المورد كالنصّ فى ذلك، لاستهجان التخصيص به.

و دعوى

أنّ الحرير مختص لغه بالثوب فلا يشمل ما لا تتم، يدفعها مضافاً إلى منعها، إذ لا شاهد عليها، أنّ التكّه و القلنسوه قد اضيفتا إلى الحرير المحض فى الصحيحتين الكاشف عن صدقه عليهما كصدقه على الثوب فلاحظ.

و بإزاء هاتين الصحيحتين خبر الحلبى عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «كلّ ما لا تجوز الصلاه فيه وحده فلا بأس بالصلاه فيه، مثل التكّه الإبريسم، و القلنسوه و الخف و الزنّار يكون فى السراويل و يصلّى فيه» «۲».

و يقع الكلام فى هذا الخبر تاره من حيث السند، فان بنينا على الضعف تعيّن العمل بالصحيحتين السليمتين عن المعارض. و أُخرى بناءً على الصحه، فهل يمكن التوفيق و الجمع العرفى بينهما على وجه ترتفع المعارضه أو لا؟ و ثالثه بناءً على استقرار المعارضه فأيّهما المرجّح. فهذه جهات البحث.

أمّا الجهه الأُولى: فليس فى السند من يتأمّل فيه عدا أحمد بن هلال العبرتائى، فقد ذكر العلامه فى الخلاصه أنّ روايته غير مقبوله «۳».

لكنّا ذكرنا غير مرّه عدم الاعتماد على تضعيف العلامه و توثيقه، و كذا غيره من المتأخرين، لابتنائه على الحدس و الاجتهاد، و إنّما يعتمد على من يقطع أو يحتمل استناده فى الجرح و التعديل على الحسّ كى يشمله دليل حجيه الخبر.

---

(۱) فى ص ۳۲۷.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۶/ أبواب لباس المصلى ب ۱۴ ح ۲.

(۳) الخلاصه: ۳۲۰/ ۱۲۵۶.

....

على أنّ من المعلوم من مسلك العلامه اقتصاره فى الحجيّه على خبر الإمامى الاثنى عشرى، فلا يعتمد على غيره و إن كان ثقه، و الرجل منحرف عن الحق كما ستعرف، و لأجله منع عن قبول روايته. فلا يكشف المنع عن عدم الوثاقه.

و لم نعثر على غير العلامه

ممّن ضعّف الرجل فی حدیثه، برمیه بالکذب أو الوضع و نحوه ممّا یوجب عدم صدقه فی الحدیث أو الخدش فی قبول روایته.

بل إنّ النجاشی قد صرّح بالقبول فقال: إنّه صالح الروایه، یعرف منها و ینکر «۱». فیظهر منه أنّ الرجل فی نفسه صالح الروایه غیر أنّ بعض أحادیثه منکره إمّا لخلل فی المضمون أو لروایته عمّن لا یعتمد علیه، و قد ذکرنا فی محلّه «۲» أنّ هذا هو المراد من مثل هذه العباره الکثیره الدوران فی کلمات الرجالیین، و إلا فظاهرها یقتضی التناقض بین الصدر و الذیل کما لا یخفی.

هذا مع أنّ ابن الغضائری لم یتوقّف فی حدیثه عن نوادر ابن أبی عمیر و مشیخه الحسن بن محبوب «۳» فلولا أنّ الرجل فی نفسه صالح الحدیث و مقبول الروایه لم یکن فرق بین روایته عنهما و عن غیرهما فی عدم قبول شی ء منها.

و قد صرّح الشیخ (قدس سره) فی العدّه بقبول روایاته فی حال استقامته «۴». و من هنا ذکر فی إکمال الدین قوله: حدّثنا یعقوب بن یزید عن أحمد بن هلال فی حال استقامته عن ابن أبی عمیر «۵». فیظهر أنّه ثقه فی نفسه، و إنّما منع عن الأخذ بروایاته انحرافه عن الحق، و هذا إنّما یقدح عند من یقتصر فی الحجیّه علی خبر الإمامی الاثنی عشری، و أمّا علی المختار من التعمیم لمطلق الثقه و إن لم یکن کذلک کما فی الفطحیّه و الواقفیّه و نحوهما من سائر الفرق المخالفه للفرقه

---

(۱) رجال النجاشی: ۸۳/ ۱۹۹.

(۲) معجم رجال الحدیث ۳: ۱۵۲.

(۳) حکاه عنه فی الخلاصه: ۳۲۰/ ۱۲۵۶.

(۴) العُدّه: ۵۷ السطر ۱.

(۵) کمال الدین: ۲۰۴/ ۱۳.

....

الناجیه، فلا یکون

الانحراف المزبور قادحاً فی الحجّیه و مانعاً عن قبول الروایه.

نعم، ذکر الصدوق «۱» تبعاً لشیخه محمد بن الحسن بن الولید أنّه یستثنی من روایات محمد بن أحمد بن یحیی الأشعری «۲» فی کتاب نوادر الحکمه ما یرویه عن جماعه و عدّ منهم أحمد بن هلال، و تبعه القمیّون فی ذلک، غیر أنّ بعضهم ناقش فی استثناء محمد بن عیسی العبیدی کما تقدّم سابقاً.

لکن سبق غیر مرّه أنّ الاستثناء المزبور لا یدل علی التضعیف، بل غایته عدم ثبوت وثاقه هؤلاء عندهم لا الطعن فیهم فی قبال الباقین الثابته وثاقتهم.

و منه یظهر أنّ ما ذکره الشیخ فی التهذیب من عدم العمل بما یختص الرجل أعنی أحمد بن هلال بروایته «۳» غیر دالّ علی التضعیف، و لعلّ عدم العمل لدی الاختصاص لاشتمال حدیثه علی المنکرات، أو غایته عدم ثبوت وثاقته عنده.

و علی الجمله: لا ینبغی الریب فی انحراف الرجل عن الحقّ و فساد عقیدته بعد أن کان مستقیماً فی أوّل أمره، بل کان من أعیان هذه الطائفه و وجوهها و ثقاتها، و قد وردت فیه ذموم شدیده و مطاعن أکیده عن العسکری (علیه السلام) کما ذکره النجاشی «۴» و عن الناحیه المقدّسه کما عن الکشی «۵» تتضمن اللّعن علیه و التبرّی منه، بل خروجه عن الدین، حتی قطع اللّه عمره بدعوه الحجّه (عجل اللّه فرجه).

---

(۱) کما فی رجال النجاشی ۳۴۸/ ۹۳۹.

(۲) [المذکور فی الأصل: أحمد بن محمد بن یحیی العطار. و الصحیح ما أثبتناه].

(۳) التهذیب ۹: ۲۰۴/ ذیل ح ۸۱۲.

(۴) رجال النجاشی: ۸۳/ ۱۹۹.

(۵) رجال الکشی: ۵۳۵/ ۱۰۲۰.

....

و قد حکی الصدوق فی إکمال الدین عن شیخه ابن الولید عن سعد بن عبد

اللّه أنّه قال: ما سمعنا و لا رأينا بمتشيّع رجع عن تشيّعه إلى النصب إلا أحمد ابن هلال «١».

بل يظهر كما عن شيخنا الأنصارى «٢» من نسبته إلى النصب تاره و إلى الغلو اخرى عدم اعتناقه مذهباً أصلًا، لما بين المسلكين من بعد المشرقين و كونهما على طرفى النقيض.

و لعلّ السرّ و اللّه العالم فى عدوله عن الحقّ و انحرافه عن المذهب هو البغى و الحسد، حيث إنّه كما عرفت كان من أعيان هذه الطائفه و وجوهها، و على جانب عظيم فى أعين الناس، و قد لقيه أصحابنا بالعراق و كتبوا عنه، و أنكروا ما ورد فى مذمّته حتى حملوا القاسم بن العلاء على أن يراجع فى أمره مره بعد اخرى، و لذلك كان يتوقّع اللعين صدور التوقيع باسمه و تفويض السفاره اليه و جعله نائباً خاصاً، فلمّا رأى خلاف ذلك دعاه بغيه و حسده إلى الخروج عن الدين و الانحراف عن الحق، أعاذنا اللّه من سوء الخاتمه، و وقانا من تسويلات النفس الغاشمه.

و كيف كان، فكلّ ذلك مما لا ريب فيه و لا إشكال، لكنّ شيئاً من ذلك لا يقتضى نفى الوثاقه عن الرجل فى نفسه، و عدم صدقه فى حديثه الذى هو المناط فى حجّيه الخبر كى يعارض به توثيق النجاشى المتقدّم.

بل إنّ الرجل قد وقع فى سلسله سند كامل الزيارات، و قد مرّ غير مرّه توثيق جعفر بن محمد بن قولويه لكلّ من يقع فى سند كتابه، و لزوم الأخذ به ما لم يثبت تضعيفه من الخارج. فهذا توثيق آخر يعضد توثيق النجاشى، و ليس فى البين ما يعارض التوثيقين كى يرفع اليد عنهما.

و عليه فالأظهر قبول روايات أحمد بن هلال، لثبوت

توثيقه السليم عن

---

(۱) كمال الدين: ۷۶.

(۲) كتاب الطهاره: ۵۷ السطر ۱۹.

....

المعارض، و لأجله نعتبر روايه الحلبى فى المقام موثّقه.

و يؤيّده: أنّ المشهور قد عملوا بها كما عرفت، لانحصار مدركهم فيها، فمع تسليم الضعف فهو مجبور بعمل المشهور بناءً على ما هو المعروف من ثبوت الانجبار، و إن كان على خلاف التحقيق.

و من الغريب أنّ صاحب الحدائق (قدس سره) مع اعتراضه كثيراً على الأصحاب فى تقسيمهم الأخبار إلى الصحيح و الحسن و الضعيف، و بنائه على حجّيه الأخبار الموجوده فى الكتب الأربعه، و عدم الطعن فى أسانيدها كيف حكم على هذه الروايه بالضعف «۱»، مع أنّها موثّقه، بل مجبوره بعمل المشهور كما عرفت.

الجهه الثانيه: بعد الفراغ عن حجّيه روايه الحلبى، و البناء على كونها موثّقه كما عرفت فهل يمكن الجمع الدلالى بينها و بين الصحيحتين المتقدّمتين لمحمد ابن عبد الجبار «۲» أو أنّهما متعارضتان؟ الظاهر هو الأول، لأنّ الموثّقه صريحه فى الجواز و نصّ فيه بحيث لا- تقبل التصرّف و التأويل، بخلاف الصحيحتين، فانّ دلالتهما على المنع و إن كانت فى غايه القوّه، لكون ما لا يتم بنفسه مورداً لهما، و يقبح تخصيص المورد كما عرفت «۳» لكنّهما مهما بلغتا من القوّه فهما بالأخره ظاهرتان قابلتان للتأويل، و لا تكادان تخرجان عن حدّ الظهور إلى الصراحه كما فى الموثّقه، فهما من قبيل النص و الظاهر، فليحمل الإطلاق فى الصحيحتين على غير ما لا تتم الصلاه فيه.

و القبح المزبور ليس حكماً عقلياً غير قابل للتخصيص، بل هو قبح كلامى نشأ من المنافاه لحكمه التكلّم، فيرتفع القبح و الاستهجان فيما إذا كانت هناك نكته اقتضت العدول عن مورد السؤال، و إلقاء

الحكم بنحو الكبری الکلّیه و إن

---

(۱) الحدائق ۷: ۹۷.

(۲) فی ص ۳۲۷.

(۳) فی ص ۳۳۲.

....

لم تنطبق علی المورد، فیتدارک القبح بتلک المصلحه.

و قد تقدّم نظیر ذلک فی السنجاب و قلنا إنّه و إن کان مورداً لموثقه ابن بکیر المانعه عن الصلاه فیما لا یؤکل لحمه لکنّه یحکم بالجواز للنصّ الخاص الوارد فیه غیر القابل للتأویل، و یحمل إطلاق الموثّقه علی غیر هذا المورد فلاحظ «۱».

الجهه الثالثه: لو أغمضنا عمّا ذکر و بنینا علی استقرار المعارضه لتعذّر الجمع العرفی، فهل یمکن ترجیح أحدهما علی الآخر؟

ذکر صاحب الحدائق (قدس سره) أنّ الترجیح مع الصحیحتین، لموافقه خبر الحلبی مع العامّه، فإنّ المنقول عن أبی حنیفه و الشافعی و أحمد فی إحدی الروایتین جواز الصلاه فی الحریر المحض فیحمل علی التقیّه «۲».

و هذا کما تری غریب جدّاً، ضروره أنّهم یجوّزون الصلاه فی الحریر مطلقاً سواء کان مما تتم فیه الصلاه أم لا، و المستفاد من موثّقه الحلبی ظهوراً، بل صراحه المفروغیه عن مانعیه الحریر فی الصلاه، و أنّها أمر مفروض مسلّم و إنّما حکم بالجواز لکون الحریر مما لا تتم فیه الصلاه مثل التکّه و القلنسوه و نحوهما، بحیث لولا هذه الجهه لکان عدم الجواز لمانعیه الحریر فی حدّ ذاته مما لا ریب فیه، و هذا کما تری مخالف لمذهب العامّه، فکیف یحمل مثله علی التقیّه.

و عن المحقّق الهمدانی (قدس سره) عکس ذلک، فحمل الصحیحتین علی التقیّه، و رجّح الموثّقه علیهما و قال بعد ما استظهر أنّهما روایه واحده قد وقع الاختلاف فی النقل من حیث التعبیر باللفظ و المضمون، فنقلها محمد بن عبد الجبار إجمالًا تاره و تفصیلًا اخری: إنّهما من

الأخبـار التى تلوح منها آثار التقيّه، حيث إنّهما من المكاتبه دون المشافهه، و يحتاط فى الأولى ما لا يحتاط فى الثانيه، فإنّها تبقى و هذه تفنى، مع اشتمالها على نفى البأس عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل كالأرانب مشروطاً بالتذكيه المحمول على التقيّه البتّه.

---

(۱) ص ۱۹۴ فما بعدها.

(۲) الحدائق ۷: ۹۷.

....

و فى التعليق على المشيئه إيماء إليها كما لا يخفى، فبعد هذه الشواهد و الأمارات سيما بعد تطرّق التقيّه فى بعض الفقرات لا يبقى وثوق بصدورها لبيان الحكم الواقعى، فلا مجال لدعوى إبائها عن التقيّه.

بل إنّ فى العدول عن التصريح بالمنع عن الصلاه فيه إلى التعبير بنفى الحلّيه فى قوله (عليه السلام): «لا تحلّ الصلاه فى الحرير المحض» المشعر بالحرمه النفسيه فقط كما يرونها دون الوضعيه كما نقول بها إيماء إلى ما ذكرناه من ابتنائها على التقيه. و عليه فتحمل هذه الفقره على إراده حرمه نفس الحرير حال الصلاه لا بطلان الصلاه الواقعه فيه «۱».

و أنت خبير بما فيه، بل لم نكن نترقّب صدوره عن مثله (قدس سره). أمّا ما أفاده من دعوى الاتحاد فغير بعيده، و لا نضايقه فيها.

و أمّا ما أفاده من حمل قوله (عليه السلام): «لا تحلّ الصلاه فى الحرير المحض» على إراده حرمه اللبس فمن غرائب الكلام، بل لعلّ طرح الروايه أهون من هذا الحمل، ضروره ظهور قوله: «لا تحلّ» بل صراحته فى نفى الحلّيه الوضعيّه المساوقه للبطلان، سيما بعد إسناده إلى الصلاه نفسها، فكيف يحمل على الحرمه النفسيه و يسند إلى اللبس غير المختص بحال الصلاه.

فالإنصاف: أنّه لا يمكن ترجيح شى ء من الروايتين على الأُخرى بالحمل على التقيه، لمخالفتهما معاً مع العامّه. و

من الظاهر عدم موافقه مضمون إحداهما مع الكتاب أو مخالفته كى يرجّح من هذه الجهه. و قد ذكرنا فى بحث التعادل و التراجيح حصر الترجيح بهذين «٢» فهما متكافئان بعد تسليم المعارضه.

و حينئذ فان بنينا على التخيير بعد فقد الترجيح كما هو المشهور جاز الأخذ بأحدهما مخيّراً و الفتوى بمضمونه، و إلا كما هو الأقوى، لضعف أخبار

---

(١) مصباح الفقيه (الصلاه): ١۴١ السطر ٢۶.

(٢) مصباح الأُصول ٣: ۴١۴.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٣٩

بل يحرم لبسه فى غير حال الصلاه أيضاً إلّا مع الضروره لبرد، أو مرض، و فى حال الحرب، و حينئذ تجوز الصلاه فيه أيضاً [١] (١).

التخيير بأجمعها كما تعرّضنا له فى محلّه «١» فيتساقطان على ما هو الأصل فى المتعارضين، و حينئذ فحيث ليس لنا عموم فوق يرجع إليه، إذ الأخبار المانعه عن الصلاه فى الحرير و عمدتها الصحيحه الثالثه و الرابعه المتقدّمتان «٢» كلّها مقيّده بالثوب غير الصادق على التكّه و القلنسوه و نحوهما مما لا تتم فيه الصلاه، و إن صدق عنوان اللبس، لكنّه غير مأخوذ فى شى ء منها، فينتهى الأمر حينئذ إلى الرجوع إلى الأصل العملى، و مقتضاه أصاله البراءه عن تقيّد الصلاه بعدم وقوعها فى مثل هذا الحرير، بناءً على ما هو الصحيح من جريان البراءه فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

فتحصّل: أنّ النتيجه هى الجواز على كلّ تقدير، سواء قلنا بالجمع الدلالى و التوفيق العرفى بين موثّقه الحلبى و الصحيحتين كما هو الحق على ما عرفت، أم بنينا على استقرار المعارضه بينهما لتساقطهما حينئذ، و مقتضى الأصل هو الجواز. فالأقوى جواز الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه وحده من الحرير و اختصاص المانعيه بما تتم.

(١) بعد الفراغ عن

الحرمه الوضعيه تعرّض (قدس سره) للحرمه النفسيه و استقصاء البحث يستدعى التكلّم فى جهات:

الجهه الاولى: لاـ إشكال كما لا خلاف فى حرمه لبس الحرير على الرجال حال الصلاه و غيرها، بل عليه الإجماع فى كثير من الكلمات، و تدلّ عليه جمله

---

[۱] دوران صحه الصلاه مدار جواز اللبس لاـ يخلو من إشكال بل منع، نعم إذا كان الاضطرار فى حال الصلاه أيضاً جازت الصلاه فيه.

---

(۱) مصباح الأُصول ۳: ۴۲۳.

(۲) فى ص ۳۲۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۴۰

....

من الروايات، و فيها المعتبره كموثقه سماعه قال: «سألت أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن لباس الحرير و الديباج، فقال: أمّا فى الحرب فلاـ بأس به، و إن كان فيه تماثيل» «۱» دلّت بالمفهوم على ثبوت البأس فى غير حال الحرب، و لعلّ الجواز حالها لأجل إظهار شوكه الإسلام كى لاـ يزعم الكفّار أنّ الحرب معهم لكسب الثروه و التخلّص من الفقر، أو لما قيل من أنّ الحرير يوجب قوّه القلب أو لوجه آخر لا نعرفه.

و كيف ما كان، فهى صريحه فى عدم الجواز فى غير هذه الحال، كما أنّها صريحه فى الجواز حال الحرب و إن كان فيه تماثيل.

نعم، يعارضها فى هذا الإطلاق ما رواه عبد اللّٰه بن جعفر فى قرب الإسناد بسنده عن الصادق عن أبيه: «أنّ علياً (عليه السلام) كان لا يرى بلبس (بلباس) الحرير و الديباج فى الحرب إذا لم يكن فيه التماثيل بأساً» «۲».

لكن الروايه مضافاً إلى ضعف سندها بعبد اللّٰه بن جعفر «۳» يمكن حملها على الكراهه جمعاً، للتصريح فى الموثّق بالجواز حتى مع التماثيل.

الجهه الثانيه: هل تعمّ الحرمه مطلق اللباس أو تختصّ بما تتم فيه الصلاه فما لا تتم كالقلنسوه لا

يكون لبسه حراماً؟ لم أرَ من تعرّض لهذه الجهه، و إنّما تعرّضوا لذلك فى المانعيه و الحرمه الوضعيّه كما تقدّم.

و الظاهر ابتناء الحكم هنا على ما تقدّم فى تلك المسأله، فإن بنينا هناك على المانعيه من جهه المناقشه فى خبر الحلبى كان إطلاق الأخبار الناهيه عن اللبس الشامله لما تتم و ما لا تتم محكّماً فنحكم بالإطلاق فى الحرمه النفسيّه و الوضعيّه، لعدم المقيّد لشى ء منهما.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۷۲/ أبواب لباس المصلى ب ۱۲ ح ۳.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۲/ أبواب لباس المصلّى ب ۱۲ ح ۵، قرب الاسناد: ۱۰۳/ ۳۴۷.

(۳) [بل وثّقه الشيخ، راجع معجم رجال الحديث ۱۱: ۱۴۸/ ۶۷۶۶].

....

و إن بنينا هناك على الجواز وضعاً، أخذاً بموثقه الحلبى كما عرفت فالظاهر جواز اللبس نفساً أيضاً، إذ نفى البأس عن الصلاه فيما لا تتم كما تضمّنه الموثّق يدلّ بالدلاله الالتزاميه العرفيه على الترخيص فى اللبس فى حدّ نفسه إذ حمله على مجرد الجواز الوضعى مع المنع النفسى خلاف المتفاهم العرفى من موثّق الحلبى كما لا يخفى، فكما يقيّد به إطلاق دليل المانعيه يقيّد إطلاق دليل الحرمه بملاك واحد.

الجهه الثالثه: أنّه يستثنى من حرمه اللبس مضافاً إلى حال الحرب كما مرّ حال الضروره من برد أو مرض أو خوف و نحوها.

و استدلّ له فى الوسائل تاره بحديث الرفع بالنسبه إلى الاضطرار، و هو وجيه. و أُخرى بقولهم (عليهم السلام): «ليس شى ء ممّا حرّم اللّه إلا و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه» المذكور فى باب اليمين، و هو ايضاً متين. و ثالثه بقولهم (عليهم السلام): «كلّ ما غلب اللّه عليه فاللّه أولى بالعذر» «۱»، و قد تبعه فى هذا الاستدلال غيره.

لكنّه

فی غیر محلّه، لخروجه عن محلّ الکلام، إذ المراد بالاضطرار المبحوث عنه فی المقام ما لم یبلغ حدّا یسلب معه الاختیار و یخرج الفعل عن القدره، و إلا فلا حاجه إلی الاستدلال حتّی بمثل حدیث الرفع، لاستقلال العقل حینئذ بقبح خطاب العاجز، و امتناع التکلیف بما لا یطاق.

فمحلّ الکلام ما إذا کان لبس الحریر مع کونه مقدوراً و متعلّقاً للاختیار فعلًا و ترکاً مضطراً إلیه لضروره دعته إلیه، من برد أو مرض و نحوهما فی قبال الإکراه. و لا ریب أنّ الروایه ناظره إلی الفرض السابق، أعنی الخروج عن القدره و الاختیار، و أنّ الشی ء مغلوب لإراده اللّه تعالی، و قدره العبد مقهوره لقدرته، کما فی صاحب السلس الخارج منه البول بلا إراده منه، الذی هو مورد

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۷۳/ أبواب لباس المصلی ب ۱۲ ح ۶، ۷، ۸.

....

الروایه. فالروایه أجنبیه عن محلّ البحث، و العمده فی الاستدلال هما الوجهان الأوّلان.

الجهه الرابعه: قد عرفت الاستثناء فی حالتی الحرب و الضروره، فهل هذا استثناء عن خصوص الحرمه النفسیه فتبطل الصلاه فی الحریر حالتهما أو عنها و عن الوضعیه فتصح؟

أمّا فی حال الضروره فربما یستدلّ للجواز بما یستفاد من الأخبار من أنّ الصلاه لا تسقط بحال.

و هذا ینبغی أن یعدّ من الغرائب، إذ لیس الکلام فی العذر المستوعب لتمام الوقت، و إلا فمع الاستیعاب لا ریب فی الصحه قطعاً، و أنّ المانعیه ساقطه حینئذ بالضروره کما هو الحال فی سائر الموانع، بل الأجزاء و الشرائط المتعذّره فی مجموع الوقت، الذی لا یشک فی وجوب الاقتصار علی الباقی و عدم سقوط الصلاه رأساً.

و إنّما الذی وقع فیه الکلام فی المقام بین

الأعلام نفياً و إثباتاً هو العذر غير المستوعب و غير المؤدّى لسقوط الصلاه، للتمكّن من الإتيان بها فى غير الحرير فى الجزء الآخر من الوقت. فالاستدلال المزبور فى غير محلّه جزماً.

و كيف كان، فقد ذهب جمع منهم المحقق الهمدانى (قدس سره) إلى الجواز مستدلًا عليه بقصور المقتضى، لانصراف دليل المانعيه إلى ما كان اللبس حراماً فى نفسه. فحال الترخيص و جواز اللبس غير مشمول لدليل المنع «۱».

و الجواب: أنّ كلا من المانعيه و الحرمه قد ثبتت بدليل يختصّ بها، و لم يثبتا بدليل واحد كى يدّعى الانصراف المزبور، و لا ريب فى عدم الملازمه بين المانعيه و الحرمه كما فى لبس ما لا يؤكل و النجس و الميته، حيث إنّها تمنع عن صحه الصلاه مع جواز لبسها تكليفاً بلا إشكال، إلا فى الميته على القول بحرمه الانتفاع بها مطلقاً، الذى هو خلاف التحقيق.

---

(۱) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۳۷ السطر ۳۱، ۲۲.

....

فالإنصاف: أنّه لا مقيّد للإطلاق بالنسبه إلى دليل المانعيه، و غايه ما ثبت بدليل الاضطرار جواز اللبس فى هذه الحال تكليفاً، فيقيّد به الإطلاق فى دليل الحرمه. و أمّا الإطلاق فى دليل المنع فهو سليم عن التقييد، فيتمسك به و مقتضاه بطلان الصلاه الواقعه فى الحرير عند الضروره و إن جاز اللبس حينئذ.

و أمّا فى حال الحرب فقد يستدلّ لصحه الصلاه حينئذ بالانصراف الذى عرفت تقريره مع جوابه.

و استدلّ لها فى الجواهر «۱» بما حاصله: أنّ الجواز حال الحرب قد ثبت بالنصّ الخاص، دون الأدلّه العامّه كما فى الضروره من حديث الرفع و نحوه كما عرفت. و مقتضى إطلاق النصّ شمول الجواز لحالتى الصلاه و غيرها، فيعمّ الجواز التكليفى و

الوضعی.

و النسبه بینه و بین دلیل المانعیه کقوله فی صحیح ابن عبد الجبار المتقدّم «۲»: «لا تحلّ الصلاه فی الحریر المحض» و إن کانت هی العموم من وجه، لافتراق الأوّل فی المحارب غیر المصلّی، و افتراق الثانی فی المصلّی غیر المحارب، و یتعارضان فی مادّه الاجتماع و هی الصلاه فی الحریر حال الحرب، لکن الترجیح مع الأوّل، لفهم الأصحاب و مناسبه التخفیف الذی هو الحکمه فی الرخصه.

و فیه: أنّ نصّ الجواز حال الحرب خاص بالحکم التکلیفی، و لا نظر فیه إلی الجواز الوضعی بوجه، فهو و إن کان بإطلاقه شاملًا لحالتی الصلاه و غیرها لکن النظر فیه مقصور علی الحلّیه التکلیفیه قبال الحرمه النفسیه، و أنّ لبس الحریر لا یکون حراماً علی المحارب فی الحالتین. و أمّا الجواز الوضعی و أنّه لا یکون مانعاً عن صحه الصلاه فلا نظر فی النصّ إلیه بوجه حتی یعارض به

---

(۱) الجواهر ۸: ۱۱۹.

(۲) فی ص ۳۲۷.

و إن کان الأحوط أن یجعل ساتره من غیر الحریر (۱).

إطلاق دلیل المانعیه. فالمتبع هو هذا الإطلاق السلیم عن المعارض، و لأجله یحکم بالبطلان.

نعم، لو وصلت النوبه إلی المعارضه، بأن کان النصّ فی المقام شاملًا لکلا الجوازین اتجه الحکم بالصحه حینئذ، من دون حاجه إلی ترجیح دلیل الجواز علی المنع بما أفاده (قدس سره) من الوجهین، بل مجرّد عدم الترجیح فی دلیل المنع کافٍ فی الحکم بالجواز، لتساقط الدلیلین حینئذ بعد التعارض، فیرجع إلی أصاله البراءه عن تقید الصلاه فی هذه الحاله أعنی حال الحرب بعدم وقوعها فی الحریر، إذ لا دلیل علی المانعیه حینئذ بعد سقوطه بالمعارضه کما هو ظاهر.

(۱) لم نعرف وجهاً لتخصیص الاحتیاط بالساتر،

إذ لو بنينا على جواز الصلاه فى الحرير حال الحرب، لاستفاده الجواز التكليفى و الوضعى من النصّ الوارد فى المحارب كان مقتضاه عدم الفرق بين الساتر و غيره، لإطلاق النص.

و إن بنينا على عدم الجواز، لاختصاص النصّ المزبور بالحكم التكليفى فكان المرجع إطلاق دليل المنع كما هو الصحيح على ما عرفت كان مقتضاه أيضاً عدم الفرق بين الساتر و غيره.

نعم، لو ذكر الاحتياط على سبيل الإطلاق كان له وجه وجيه كما لا يخفى، و أمّا تخصيصه بالساتر فوجهه غير ظاهر.

و لا يبعد أن يكون نظره (قدس سره) إلى ما فى الجواهر «۱» من أنّ غايه ما ثبت بدليل الجواز رفع الحكم التكليفى و الوضعى، فيرتكب التقييد فى إطلاق دليلى الحرمه و المانعيه، و لا يقتضى ذلك ارتكاب التقييد فيما دلّ على اشتراط الساتر بعدم كونه من الحرير، فيتمسّك بإطلاقه الشامل للمقام.

---

(۱) الجواهر ۸: ۱۱۷.

و لا بأس به للنساء، بل تجوز صلاتهنّ فيه أيضاً على الأقوى (۱).

و الحاصل: أنّ الحرير كما أنّه مانع عن صحه الصلاه كذلك عدمه شرط فى الساتر المشروط به الصلاه، إذ يعتبر فيه أن لا يكون منه. و أقصى ما يقتضيه دليل الترخيص رفع المانعيه و الحرمه الوضعيه لتقييده دليلها، و أمّا التقييد فى دليل الشرط كى يحصل معه الستر فكلا، فاذا كان الساتر حريراً كان وجوده كعدمه، لعدم حصول شرطه، و معه تبطل الصلاه لا لوجود المانع، بل لفقد الشرط و هو الساتر الخاص. و عليه فاللازم ضمّ ساتر آخر معه فوق الحرير أو تحته.

و الجواب عنه أوّلًا: ما أسلفناك فى بحث اللباس المشكوك من استحاله جعل المانعيه لأحد الضدين، و الشرطيه للضد الآخر. فلا

يعقل أن يكون الحرير مانعاً عن الصلاه، و عدمه شرطاً فى الساتر المشروط به الصلاه، و قد مرّ توضيحه هناك مفصلًا فراجع «۱» و لاحظ.

و ثانياً: على تقدير الإمكان فلا دليل عليه فى المقام، إذ الثابت بحسب الأدلّه إنّما هو مانعيه الحرير كما يقتضيه قوله (عليه السلام) فى صحيحه محمد بن عبد الجبار المتقدمه: «لا تحلّ الصلاه فى الحرير المحض» و أمّا شرطيه عدمه فى الساتر فلم يدلّ عليه دليل عدا التوقيع المروى فى الاحتجاج عنه (عجل اللّه تعالى فرجه): «لا تجوز الصلاه إلا فى ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتّان» «۲» لكنّه لضعفه لا يمكن الاستدلال به كما تعرّضنا له فى بحث الساتر «۳».

(۱) أمّا جواز اللبس لهنّ فلا خلاف فيه و لا إشكال، لإجماع الأصحاب عليه و تسالمهم، بل هو مورد لاتفاق المسلمين عامّه من الخاصه و العامّه من

---

(۱) ص ۲۱۲ فما بعدها.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۵/ أبواب لباس المصلى ب ۱۳ ح ۸، الاحتجاج ۲: ۵۸۹.

(۳) فى ص ۱۸۷.

....

غير نكير، و قد قامت سيره المتشرعه على ذلك خلفاً عن سلف، المتّصله بزمن المعصومين المستكشف رضاهم و إمضاؤهم لها. و هذا هو العمده، و إلا فالأخبار الخاصه الوارده فى المقام كلّها ضعيفه السند لا تصلح إلا للتأييد فلاحظ.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

و أمّا جواز الصلاه فيه فهو المعروف المشهور بين الأصحاب، بل نسب إلى فتوى الأصحاب تاره و إلى عمل الناس فى الأعصار و الأمصار اخرى.

خلافاً للصدوق فى الفقيه فذهب إلى المنع «۱»

و مـال إليه البهائى فى الحبل المتين «۲» و غيره، و توقّف فيه جماعه، و ممّن تبع الصـدوق صـريحاً صاحب الحدائق «۳» و إن لم يوافقه فى دليله.

و كيف كـان، فقد استدل فى الفقيه على المنع بما نصّه على ما حكاه عنه فى الحدائق-: قد وردت الأخبار بالنهى عن لبس الديباج و الحرير و الإبريسم المحض و الصلاه فيه للرجال، و وردت الرخصه فى لبس ذلك للنساء. و لم ترد بجواز صلاتهنّ فيه، فالنهى عن الصلاه فى الإبريسم المحض على العموم للرجال و النساء حتى يخصّهن خبر بالإطلاق لهنّ فى الصلاه فيه كما خصّهن بلبسه. انتهى.

و حاصله: أنّ إطلاق الأخبار المانعه كقوله (عليه السلام): «لا تحلّ الصلاه فى الحرير المحض» الوارد فى صحيحتى محمد بن عبد الجبّار المتقدمتين «۴» اللتين لم يبعد اتحادهما كما مرّ «۵» شامل للرجل و المرأه، غايه الأمر قد ثبت من الخارج جواز اللبس لهنّ، و أمّا المانعيه فلم يثبت نفيها عنهنّ ليتمسّک بالإطلاق.

---

(۱) الفقيه ۱: ۱۷۱/ ذيل ح ۸۰۷.

(۲) حبل المتين: ۱۸۵ السطر ۲۲.

(۳) الحدائق ۷: ۹۵ ۹۶.

(۴) فى ص ۳۲۷.

(۵) فى ص ۳۳۸.

....

و اعترض عليه فى الحدائق بمنع الإطلاق فى الأخبار، فإنّ أكثرها إنّما اشتملت على السؤال عن الرجل، فموردها الرجال خاصه. و ليس فى البين ما يتوهّم منه الإطلاق عدا الصحيحتين، لكن يوهنه ابتناؤهما على سبب خاص و هى القلنسوه التى هى من الألبسه المختصه بالرجال، فالإطلاق نزّل عليهم بتلك القرينه.

أقول: أمّا منعه (قدس سره) عن الإطلاق فيما عدا الصحيحتين ففى محلّه للتصريح بالرجل كما أفاده المانع عن التعدّى إلى المرأه. و لا مجال لقاعده الاشتراک فى المقام، إذ مدركها الإجماع و

مورده عدم احتمال دخل الخصوصيه المأخوذه موضوعاً للحكم و هى الرجوليه فيما نحن فيه، و لا ريب أنّ الاحتمال موجود فى المقام، إذ بعد ملاحظه الفرق بينهما فى الحكم التكليفى يتطرّق احتمال الفرق فى الحكم الوضعى أيضاً من غير رافع. فعدم احتمال الخصوصيه مفقود، و الإجماع منتفٍ بالضروره.

و أمّا ما أفاده (قدس سره) فى وجه منع الإطلاق فى الصحيحتين فيتوجّه عليه:

أوّلًا: أنّ العبره فى الإطلاق و التقييد بكلام الإمام (عليه السلام) دون السائل. و جوابه (عليه السلام) مطلق، فلا يتقيّد بالرجال من أجل القلنسوه المذكوره فى السؤال، فإنّ المورد لا يكون مخصصاً.

و ثانياً: أنّ الصحيحه الثانيه لمحمد بن عبد الجبار مشتمله على التكّه، و هى من الألبسه المشتركه بين الرجل و المرأه. فذكر القلنسوه المختصّه بهم لا يوجب التقييد بعد اشتمال السؤال على ما هو مشترك بينهما أيضاً كما هو ظاهر.

نعم، يمكن أن يقال فى منع الإطلاق: إنّ المستفاد من ذكر القلنسوه و التكّه فى السؤال أنّ نظر السائل مقصور على استعلام حكم ما لا تتم فيه الصلاه من الحرير، و أنّه هل يفرق فى المانعيه بينه و بين ما تتم فيه الصلاه كما فى النجس، أو لا، بعد الفراغ عن أصل المانعيه على ما هى عليه من التخصيص بالرجال أو

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۴۸

....

التعميم لهم و للنساء، و إلا فلو كان السؤال عن أصل مانعيه الحرير لم يكن وجه لتخصيص المثالين بالذكر، بل سئل عن مطلق الصلاه فى الحرير.

و عليه فلا إطلاق فى الجواب، بل هو منزّل على ما سيق السؤال لأجله من عدم الفرق فى المانعيه بين ما يتم و غيره، و أنّ مانعيه الحرير فى موطنها لا يفرّق فيها

بين الصورتين، و لا نظر فيه إلى التخصيص و التعميم بالنسبه إلى الرجل و المرأه.

و بعباره اخرى: يعتبر فى انعقاد الإطلاق أن يكون المتكلّم فى مقام البيان من الجهه التى يراد إثبات الإطلاق من تلك الجهه، فما لم يحرز ذلك لا يثبت الإطلاق، و فى المقام ليس الإمام (عليه السلام) إلا بصدد بيان حكم ما لا تتم فيه الصلاه من الحرير الذى هو محطّ نظر السائل، و أنّه لا فرق فى المانعيه بينه و بين ما تتم، و ليس فى مقام البيان من حيث الاختصاص بالرجل أو التعميم له و للمرأه كى ينعقد الإطلاق من هذه الجهه، بل إنّ مجرّد الشك كافٍ فى ذلك، لما عرفت من لزوم إحراز البيان فى إثبات الإطلاق. فهذا هو الوجه فى منع الإطلاق لا ما أفاده فى الحدائق.

و عليه فيتوجّه على الصدوق (قدس سره) قلب الدعوى، و أنّ مقتضى الإطلاقات جواز التستّر فى الصلاه بكلّ ساتر، و قد ثبت مانعيه الحرير لخصوص الرجال، و أمّا النساء فهنّ على الترخيص بمقتضى إطلاقات الفوق حتى يخصّهنّ النهى كما خصّ الرجال.

ثمّ إنّه قد استدلّ فى الحدائق لما ذهب اليه من المنع تبعاً للصدوق بعد تضعيف مستنده كما عرفت بوجوه أُخر.

منها: خبر جابر الجعفى قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: ليس على النساء أذان إلى أن قال: و يجوز للمرأه لبس الديباج و الحرير فى غير صلاه و إحرام ...» إلخ «۱».

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۸۰/ أبواب لباس المصلى ب ۱۶ ح ۶.

....

و فيه: أنّ الدلاله و إن كانت صريحه لكن السند قاصر، لضعف كلّ من وقع فيه أى لم تثبت وثاقته عدا محمد بن زكريا البصرى،

حيث مدحه النجاشى «۱». و أمّا أحمد بن الحسن القطان الذى يروى عنه الصدوق هذه الروايه فهو و إن كان من مشايخ الإجازه، لكن مجرّد ذلك لا يقتضى الوثاقه كما مر غير مره، بل إنّ بعض مشايخ الصدوق كان ناصبياً بحيث كان يصلّى على النبى (صلّى اللّه عليه و آله) منفرداً «۲».

و منها: خبر زراره قال: «سمعت أبا جعفر (عليه السلام) ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خزّ أو كتان أو قطن، و إنّما يكره الحرير المحض للرجال و النساء» «۳» فانّ لبس الحرير للنساء فى غير حال الصلاه مما لا ريب فى جوازه، فلا بدّ من حمل النهى على إراده اللبس حال الصلاه، فيدل على المانعيه للرجال و النساء.

و فيه أوّلًا: أنّ الخبر ضعيف السند بموسى بن بكر، فالتعبير عنه بالصحيح كما فى الجواهر «۴» فى غير محلّه.

و ثانياً: أنّ ظاهره المنع عن اللبس تكليفاً، فحمله على المانعيه و إراده الحرمه الوضعيه المختصه بحال الصلاه من المؤوّل الذى ليس بحجّه عندنا، فلا وجه للعدول عن ظاهره و ارتكاب التأويل ثم الاستدلال به، فإنّه ليس بأولى من الأخذ بظاهره و حمل النهى على مطلق المرجوحيه و إراده الحرمه بالنسبه إلى الرجال و الكراهه للنساء، بقرينه ما ثبت من الخارج من جواز اللبس لهنّ، كما قد يشعر به التعبير بالكراهه فى ذيل الخبر، فإنّها و إن لم تكن فى لسان الأخبار بمعنى الكراهه المصطلحه لكنّها تدلّ على المرجوحيه المطلقه المجامعه لها

---

(۱) رجال النجاشى: ۳۴۶/ ۹۳۶.

(۲) [و هو أحمد بن الحسين الضبى كما ذكره فى عيون أخبار الرضا ۲: ۲۷۹/ ۳].

(۳) الوسائل ۴: ۳۷۴/ أبواب

لباس المصلی ب ۱۳ ح ۵.

(۴) الجواهر ۸: ۱۲۱.

....

و للحرمه، فتصح قرینه لصرف النهی فی صدر الخبر عن الظهور فی التحریم خاصه.

و منها: ما دلّ من النصّ و الفتوی علی أنّ کلّ ما تجوز الصلاه فیه یجوز الإحرام فیه، بضمیمه ما دلّ من الأخبار علی عدم جواز إحرام المرأه فی الحریر. قال (قدس سره): إنّ الأخبار فی ذلک و إن کانت متعارضه لکن الترجیح مع الأخبار المانعه کما یأتی فی کتاب الحج إن شاء اللّه تعالی.

و اعترض علیه بتوقّفه علی حجّیه القضیه فی عکس النقیض، أعنی کلّ ما لا یجوز الإحرام فیه لا تجوز الصلاه فیه. و هو غیر ظاهر کما حرر فی الأُصول.

و فیه: ما لا یخفی، فإنّه لو ثبتت الملازمه بین جواز الصلاه فی الشی ء و جواز الإحرام فیه علی سبیل الکلّیه کما هو المفروض و أنّ الثانی لازم و الأوّل ملزوم، فحیث إنّ اللازم لا بدّ و أن یکون مساویاً أو أعم، إذ لو کان أخص لم تکن الملازمه کلّیه، و هو خلف، فنفیه یستلزم نفی الملزوم بالضروره. فقولنا: کلّ شی ء کان إنساناً کان حیواناً أو کان ضاحکاً یدلّ علی أنّ کلّ ما لا یکون ضاحکاً أو لا- یکون حیواناً لا- یکون إنساناً قطعاً. فالقضیه الکلّیه حجّه فی عکس النقیض جزماً، و لازمه فی المقام عدم جواز الصلاه فیما لا یجوز فیه الإحرام.

نعم، یتوجّه علیه أوّلًا: توقّفه علی المنع من جواز إحرامها فی الحریر، و هو محلّ تأمل أو منع. و سیجی ء البحث حوله فی کتاب الحج إن شاء اللّه تعالی «۱». فهو أوّل الکلام.

و ثانیاً: بابتنائه علی کون الملازمه الکلّیه المزبوره شخصیه لا نوعیه، أی

تكون منحلّه إلى أشخاص المكلّفين، بمعنى أنّ كلّ فرد من آحاد المكلّفين جازت صلاته فی شی ء جاز إحرامه فيه، کی تدلّ بعكس النقيض على عدم

---

(۱) لاحظ شرح العروه ۲۸/ ۲۷۱.

....

جواز الصلاه فيما لا يجوز الإحرام فيه، كما فی قوله: كلّما قصّرت أفطرت. و هو فی حيّز المنع.

أوّلًا: للنقض بما إذا اضطر المكلّف و لو لبرد و نحوه إلى الصلاه فی النجس من فروه و نحوها، فإنّه لا يجوز له الإحرام فيه مع وجود ثوبيه، إذ لا ضروره فی عدم الإحرام فيهما، و إن كان مضطراً فی لبس الفروه المتنجّسه.

و ثانياً: أنّ هذا المعنى خلاف الظاهر مما دلّ على الملازمه المزبوره و هو صحيح حريز عن أبی عبد اللّه (عليه السلام) قال: «كلّ ثوب يصلى فيه فلا بأس أن تحرم فيه» «۱» فانّ الظاهر منه و المتراءى من هذا الكلام أنّ كلّ ثوب يصلّى فيه فی حدّ ذاته و بحسب نوع المكلّفين جاز الإحرام فيه للجميع، فيدلّ بعكس النقيض على أنّ كلّ ثوب لا يجوز الإحرام فيه فهو لا تجوز الصلاه فيه فی حدّ ذاته و بالإضافه إلى عامّه المكلّفين، و لو بلحاظ نوعهم الأغلب، أعنی الرجال الذين هم العمده منهم، فلا ينافی صدق هذه الملازمه النوعيه جواز الصلاه فيه كالحرير لخصوص النساء كما لا يخفى.

نعم، لو كان لفظ الروايه (تصلّی فيه) بدل (يصلّى فيه) أمكن استفاده الملازمه الشخصيه، لكونه خطاباً إلى كلّ مكلّف بالخصوص، نظير قوله: كلّما قصّرت أفطرت. لكنّه ليس كذلك، فانّ الموجود فی الكافی «۲» و التهذيب «۳» و الفقيه «۴» و الوافی «۵» ضبطه بصيغه المبنی للمجهول.

نعم، فی الوسائل ضبطه بصيغه الخطاب (تصلّی فيه) و

لعلّه سهو من قلم النسّاخ، مع أنّ ذلك أيضاً لا يقدح فيما ذكرناه، لأنّ الخطاب مع حريز الذى هو

---

(۱) الوسائل ۱۲: ۳۵۹/ أبواب الإحرام ب ۲۷ ح ۱.

(۲) الكافى ۴: ۳۳۹/ ۳.

(۳) لاحظ التهذيب ۵: ۶۶/ ۲۱۲.

(۴) الفقيه ۲: ۲۱۵/ ۹۷۶ [لكن المذكور فيه: تصلى فيه].

(۵) الوافى ۱۲: ۵۶۴/ ۱۲۵۶۷.

....

من الرجال، فلا يدلّ إلا على الملازمه الشخصيه فيهم، لا في كلّ مكلّف حتى يعمّ النساء، فيكون ذلك مساوقاً مع الملازمه النوعيه التى عرفتها.

فظهر من جميع ما مرّ بطلان ما استند اليه فى الحدائق لشمول المانعيه للنساء، و قد عرفت أيضاً الجواب عن إطلاق أدلّه المانعيه الذى استند اليه الصدوق (قدس سره).

و قد يجاب عن الإطلاق بمعارضته بإطلاق ما دل على جواز لبسهنّ للحرير الشامل للصلاه بالعموم من وجه، و الترجيح مع الثانى بفهم الأصحاب، إذ لم يخالف فى الجواز حال الصلاه عدا الصدوق و بعض من تبعه، مع أنّه لو سلّم التكافؤ و التساقط فالمرجع أصاله البراءه عن المانعيه، بناءً على ما هو الصحيح من الرجوع إليها فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و يندفع: بما عرفت سابقاً «۱» من أنّ دليل الجواز لا يستفاد منه أكثر من الجواز التكليفى دون الوضعى، فشموله لحال الصلاه لا ينافى المانعيه، فلا تعارض بين الدليلين أصلًا. فحاله حال ما دلّ على جواز لبس النجس و الميته و ما لا يؤكل الذى لا ينافى ما دلّ على مانعيه هذه الأُمور فى الصلاه.

و المتحصّل: من جميع ما قدّمناه: أن المقتضى للمانعيه بالإضافه إلى النساء قاصر فى حدّ نفسه، لعدم ثبوت الإطلاق.

ثم إنّه لو سلّم الإطلاق و تماميه المقتضى فهل هناك ما يمنع

عن الأخذ به و يوجب رفع اليد عنه؟

قد يستند فى ذلك إلى مرسل ابن بكير عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «النساء يلبسن الحرير و الديباج إلا فى الإحرام» «۲» فانّ الاقتصار فى الاستثناء على الإحرام يكشف عن جواز اللبس حال الصلاه و عدم مانعيته لها، و إلا كان أحرى بالذكر، للابتلاء بها فى كلّ يوم خمس مرات على الأقل، فهى أولى

---

(۱) فى ص ۳۴۳.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۹/ أبواب لباس المصلى ب ۱۶ ح ۳.

....

بالتعرّض من الإحرام غير الواجب فى العمر إلا مره على المستطيع، و من الواضح أنّ استثناء مثل الإحرام المعتبر فيه ثوب مخصوص قرينه ظاهره على إراده الأعم من التكليف و الوضع فى المستثنى منه.

و الإنصاف: أنّ دلاله الروايه ظاهره، بل صريحه، لكن الشأن فى سندها [فإنّه] ضعيف من جهه الإرسال.

و قد يتصدى لتصحيحه تاره بالانجبار بالعمل و أُخرى بأنّ المرسل و هو ابن بكير من أصحاب الإجماع، و ثالثه بأنّ فى السند أحمد بن محمد بن عيسى الأشعرى الذى لا يروى إلا عن الثقه.

و الكلّ كما ترى، أمّا الأوّل فظاهر من مسلكنا، و أمّا الثانى فلما أشرنا إليه غير مرّه فى مطاوى هذا الشرح من أنّ الإجماع الذى ادّعاه الكشى على تصحيح ما يصحّ عن جماعه «۱» لا يراد به تلقّى روايات هؤلاء بالقبول، على نحو لا ينظر فى من وقع بعدهم فى السند، بحيث مهما بلغ السند إليهم و صحّ عنهم يعامل معه إرسال المسلّم، و كأنهم رووه عن المعصوم (عليه السلام) بلا واسطه، فإنّ هذا لا يكاد يستفاد من عباره الكشى بوجه.

بل الظاهر منها دعوى الاتفاق على قبول روايه هؤلاء من

حیث إنّهم رواه و تصدیقهم فیما یخبرون، کما عبّر بعین هذا اللفظ أعنی التصدیق فلا یغمز فی السند من أجلهم، لما هم علیه من الجلاله و الفقاهه و الوثاقه، إذ الغمز و الطعن إمّا من جهه الاشتباه و عدم التفطّن للمراد و هو منافٍ لفقاهتهم، أو لأجل الکذب و هو منافٍ لوثاقتهم.

و بالجمله: فلا یظهر من العباره المزبوره أکثر من دعوی الإجماع علی توثیق الجماعه، لا حجیه کلّ سند وقع أحدهم فیه و لو رواه مرسلًا أو عمّن لم تثبت وثاقته لدینا کما لا یخفی علی من لاحظها.

---

(۱) رجال الکشی: ۳۷۵/ ۷۰۵.

....

و أمّا الثالث: فهو من غرائب الکلام، ضروره أنّ غایه ما ثبت هو أنّ أحمد ابن محمد بن عیسی لا یروی بنفسه إلّا عن الثقه و إن کنّا عثرنا علی روایته عن الضعیف أیضاً أحیاناً و من هنا أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقی عن قم، لروایته عن الضعفاء کثیراً و إن ندم علی ما صنع فأرجعه بل و مشی فی جنازته حافیاً. و کیف کان، فغایه ما هناک أنّه بنفسه لا یروی بلا واسطه إلا عن الثقه کما فی المقام لا أنّه یقتصر علی الروایه المعتبره الخالیه عن کلّ خلل حتی الإرسال أو الضعف فی غیر من یروی عنه ممّن یقع فی سلسله السند، فانّ هذا لا شاهد علیه، بل و لا قائل به کما لا یخفی.

و قد یستند فی ذلک أیضاً إلی موثّق سماعه عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال: «لا ینبغی للمرأه أن تلبس الحریر المحض و هی محرمه، فأمّا فی الحر و البرد فلا بأس» «۱».

و هذه الموثقه یستدلّ بها تاره لعدم

المانعیه، من جهه تخصیص المنع بحال الإحرام بالتقریب المتقدّم فی المرسله. و أَخری للمانعیه، من جهه تخصیص نفی البأس بحال الحر و البرد، الدالّ بالمفهوم علی ثبوته فی غیر الحالتین و إن کانت فی الصلاه، و لعلّ الأول أقرب.

لکن الأولی أن یقال: إنّ الموثقه أجنبیه عن المانعیه و الحرمه الوضعیه التی هی محلّ البحث، بل هی ناظره إلی الحرمه التکلیفیه، لظهور قوله (علیه السلام): «و هی محرمه» فی المنع عن اللبس و هی متّصفه بکونها فی حاله الإحرام. و من الواضح أنّ ارتکاب تروک الإحرام لا یقتضی البطلان فیما عدا الجماع، بل غایته العصیان، فلا یفسد الإحرام المفروض تحقّقه بذلک و إن أثم، مع أنّه لا إثم أیضاً لدی الضروره من حر أو برد کما أُشیر إلیه فی ذیل الموثّق، فلا وجه للاستشهاد بهذه الموثقه لشی ء من المانعیه و عدمها.

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۸۰/ أبواب لباس المصلی ب ۱۶ ح ۴.

....

و ممّا ذکرنا یظهر الفرق بینها و بین المرسله المتقدّمه، حیث سلّمنا دلالتها علی المانعیه، و ذلک لمکان الاختلاف فی التعبیر، حیث عبّر فیها بقوله: «و هی محرمه» و فی المرسله بقوله: «إلا فی الإحرام» فإنّ المنع عن اللبس فی الإحرام کالمنع عنه فی الصلاه ظاهر فی المانعیه، و أنّه یشترط فی ثوبی الإحرام کلباس المصلّی أن لا یکون من الحریر، فمعه لا یتحقق الإحرام کما لا تتحقّق الصلاه. و هذا بخلاف النهی عن اللبس فی حاله الإحرام و بعد الاتّصاف بها، فإنّه غیر ظاهر إلّا فی الحرمه التکلیفیه المحضه کما لا یخفی.

فتحصّل: أنّه لا یمکن الاستناد فی رفع الید عن الإطلاق إلی شی ء من المرسله و الموثّقه.

و الصحیح الاستناد

فى ذلك بعد تسليم الإطلاق، و إلا فهو ممنوع من أصله كما عرفت إلى السيره الثابته من المتشرّعه القائمه على عدم تحرّز النساء عن الحرير حتى فى الصلاه، بل عليه تسالم الأصحاب خلفاً عن سلف، و لم يعهد الخلاف بينهم فيما قبل زمان الصدوق، و هو أوّل من ذهب إلى المنع، و تبعه فيه نفر يسير من المتأخّرين. فلو كانت المانعيه ثابته لظهرت و بانت، و لم يقع الخلاف فيها فى مثل هذه المسأله المهمّه الكثيره الدوران، التى تبتلى بها المرأه فى صلاتها فى كلّ يوم خمس مرات على الأقل، بل لم يتعرض لها فى شىء من الأخبار، و لم يسأل عن حكمها الرواه، و إنّما خصّوا أسئلتهم بالرجال، الكاشف عن وضوح حكم النساء لديهم و ليس الواضح هو المنع قطعاً، و إلا كنّ من الرجال أضيق حالًا، مع ثبوت الجواز لهنّ فى غير حال الصلاه دونهم بالضروره. فلا بدّ و أن يكون هو الجواز.

على أنّ التنبيه على مثل هذا الحكم فى الأخبار أولى من التعرّض لحكم ما لا يؤكل، الذى ورد فى غير واحد من الأخبار المنع عن الصلاه فيه، فانّ الابتلاء بلبسه سيما الصلاه فيه قليل جدّاً بالإضافه إلى الحرير المتعارف لبسه غالباً كما لا يخفى.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٥۶

بل و كذا الخنثى المشكل [١] (١).

فظهر من جميع ما مرّ أنّ الأقوى جواز لبس الحرير للنساء تكليفاً و وضعاً أى فى الصلاه و غيرها، لقصور المقتضى أوّلًا، و وجود المانع ثانياً كما عرفتهما مفصّلًا.

(١) يقع الكلام فى الخنثى تاره مع قطع النظر عن العلم الإجمالى، و أُخرى مع ملاحظته.

أمّا على الأوّل: فقد يقال بجواز لبسها فى الصلاه و غيرها، تمسكاً بأصاله

البراءه عن الحرمه التكليفيه و الوضعيه، بناءً على ما هو الصحيح من الرجوع إليها فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، للشك فى الرجوليه التى هى الموضوع فيهما.

و قد يقال كما عن صاحب المستند بالتفصيل بين الصلاه و غيرها، فيجوز فى الثانى لأصاله البراءه كما مرّ، و لا يجوز فى الأوّل «١».

إمّا لأنّ المرجع فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين هو الاشتغال و إن كان على خلاف التحقيق.

أو لأجل التمسك بعموم ما دلّ على مانعيه الحرير فى الصلاه كقوله فى صحيحه محمد بن عبد الجبّار المتقدّمه «٢»: «لا تحلّ الصلاه فى حرير محض» فانّ الخارج منه بعد تسليم الإطلاق عنوان المرأه الذى هو أمر وجودى، فيكون الباقى تحت العام بعد التخصيص كلّ مكلّف لا يكون امرأه، و يمكن إحرازه فى الخنثى بضم الوجدان إلى الأصل، فإنّه مكلّف بالوجدان و يشك فى اتصافه بهذا العنوان و الأصل عدمه، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، فإنّه قبل أن يخلق لم يكن موصوفاً بعنوان

---

[١] الأظهر أنه لا يجوز له لبس الحرير و لا الصلاه فيه.

---

(١) المستند ۴: ٣۴۴.

(٢) فى ص ٣٢٧.

....

الأُنوثيه و الآن كما كان نظير استصحاب عدم الاتصاف بالقرشيه فيثبت بذلك أنّها ليست بامرأه و إن لم يثبت كونها رجلًا، فانّ موضوع الحكم هو الأوّل دون الثانى كما عرفت.

و الصحيح فى المقام بعد تسليم الإطلاق فى صحيح ابن عبد الجبار هو التفصيل، لما عرفت.

و منه تعرف أنّه لا يتوقّف على التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقيه كما أفاده المحقق الهمدانى (قدس سره) «١» إذ بعد البناء على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى يتنقّح حال الموضوع، و

لا تكون شبهه فى المصداق كما هو ظاهر. هذا كلّه مع قطع النظر عن العلم الإجمالى.

و أمّا مع ملاحظته فحيث إنّ الخنثى ليست طبيعه ثالثه، بل هى إمّا رجل أو امرأه، فهى تعلم إجمالًا بوجوب الإتيان بإحدى الوظيفتين المقررتين للرجال أو النساء، و معه لا مجال للرجوع إلى الأصل، لسقوطه فى أطراف العلم الإجمالى بالمعارضه.

و اعترض عليه المحقّق الهمدانى (قدس سره) «۲» بعدم صلاحيه مثل هذا العلم للتنجيز، لاشتراطه بدخول الأطراف فى محلّ الابتلاء، و ليس كذلك، فلا أثر لعلم الخنثى إجمالًا بوجوب الاجتناب عن الحرير فى الصلاه أو بوجوب الاجتناب عن لبس العمامه التى هى من زى الرجال، لعدم ابتلائها حين الصلاه بلبسها غالباً، نعم لو اتفق الابتلاء بلبسها فى مورد بالفعل نجّز العلم و وجب الاجتناب عنهما، فلا ينجّز العلم إلا أحياناً لا دائماً. و عليه فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فى بعض الأطراف، لسلامته عن المعارض.

و يرد عليه أوّلًا: أنّه لا يشترط فى تنجّز العلم الإجمالى دخول تمام الأطراف فى محلّ الابتلاء بالفعل، بل الابتلاء فيما بعد أيضاً كافٍ فى التنجيز. و من هنا لا

---

(۱) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۳۹ السطر ۲۹.

(۲) مصباح الفقيه (الصلاه): ۱۳۹ السطر ۳۱.

و كذا لا بأس بالممتزج بغيره من قطن أو غيره (۱) ممّا يخرجه عن صدق الخلوص و المحوضه.

يفرّق فى تنجيزه بين الدفعيات و التدريجيات، فالخنثى و إن لم تبتل بلبس العمامه حين القيام إلى الصلاه، لكنّها تعلم فى هذه الحال إجمالًا إمّا بحرمه لبس الحرير فعلًا أو بحرمه لبس العمامه و لو فيما بعد، نعم لو علمت بعدم الابتلاء بها إلى الأبد تمّ ما ذكر.

و ثانياً: مع التسليم

فغايته خروج هذا المثال أعنى لبس العمامه عن محلّ الابتلاء. و من الواضح عدم انحصار الأحكام المختصّه بالنساء بذلك، فلنا أن نقول: إنّ الخنثى تعلم إجمالًا حين القيام إلى الصلاه إمّا بوجوب الاجتناب عن الحرير لو كانت رجلًا أو بوجوب ستر جميع بدنها فى صلاتها ما عدا الوجه و الكفين لو كانت امرأه، و لا ريب فى ابتلائها بالفعل بكلا الحكمين، فينجّز العلم الإجمالى، و معه لا مجال للرجوع إلى الأصل.

و عليه فالأقوى بلحاظ العلم الإجمالى- [أن] تجتنب الخنثى عن الحرير مطلقاً فى الصلاه و غيرها، لعلمها بإحدى الوظيفتين، فلا بدّ من الجمع بينهما.

(۱) فلا يجب الاجتناب عن الممتزج لا فى الصلاه و لا فى غيرها، و يشهد له مضافاً إلى قصور المقتضى، للتقييد فى أخبار المنع بالمحوضه كما فى صحيحه محمد بن عبد الجبار «۱» و غيرها جمله من النصوص و فيها المعتبره كصحيح البزنطى قال: «سأل الحسين بن قياما أبا الحسن (عليه السلام) عن الثوب الملحم بالقز و القطن، و القز أكثر من النصف أ يصلّى فيه؟ قال: لا بأس، قد كان لأبى الحسن (عليه السلام) منه جبّات» «۲».

و موثّقه إسماعيل بن الفضل (الهاشمى) عن أبى عبد اللّه (عليه السلام): «فى

---

(۱) المتقدمه فى ص ۳۲۷.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۳/ أبواب لباس المصلى ب ۱۳ ح ۱.

....

الثوب يكون فيه الحرير، فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس» «۱» و التعبير عن الأخير بالخبر فى بعض الكلمات المشعر بالضعف فى غير محلّه كما لا يخفى.

ثم إنّه لا ينبغى الريب فى عدم اعتبار خصوصيه فى المزيج، بل مطلق الخلط بشى ء يخرج الحرير عن صدق الخلوص و المحوضه كافٍ فى الجواز

كمـا يقتضـيه الإطلاـق فى موثّقه إسـماعيل المتقـدّمه. فلاـ فرق إذن بين كونه قطنـاً أو كتّانـاً، أو خزّاً أو صوفاً، أو وبراً ممّا يؤكل لحمه، أو غير ذلك ممّا تجوز فيه الصـلاه، بل ينبغى القطع بـذلك و عـدم الخلاف فيه. و ما يتراءى فى كلمات بعض الأصـحاب من الاقتصار على بعض ما ذكر فهو من باب المثال، لا إراده الحصر و الاختصاص كما لا يخفى.

و عليه يحمـل بقرينه الموثّقه المتقـدّمه ما فى بعض الأخبار مما يوهم ذلك. فقـد اقتصـر على الأوّلين فى خبر عبيـد بن زراره عن أبى عبد اللّه (عليه السـلام) قال: «لا بأس بلباس القزّ إذا كان سداه أو لحمته من قطن أو كتّان» «۲» مضافاً إلى ضعف سنده بقاسم بن عروه. و كذا فى التوقيع المروى فى الاحتجاج عنه (عجل اللّه تعالى فرجه): «لا تجوز الصـلاه إلا فى ثوب سداه أو لحمته قطن أو كتّان» «۳» مع أنّ روايات الاحتجاج لا يعتمد عليها من جهه الإرسال.

و على الثلاـثه الأُوَل فى خبر زراره قـال: «سـمعت أبـا جعفر (عليه السـلام) ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء إلا ما كان من حرير مخلوط بخزّ لحمته أو سـداه خزّ أو كتّان أو قطن، و إنّمـا يكره الحرير المحض للرجـال و النساء» «۴» و هذه الروايه مضافاً إلى ضـعف سندها بموسى بن بكر تكاد تكون صريحه فيما ذكرناه من إراده التمثيل، و أنّ المقصود مما ذكر من الثلاثه ما يقابل الحرير المحض المذكور فى ذيلها.

نعم، لا بدّ من حمل الكراهه على مطلق المرجوحيه الجامع بين الحرمه

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۷۴/ أبواب لباس المصلى ب ۱۳ ح ۴، ۲، ۵.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۴/ أبواب لباس المصلى ب ۱۳

ح ۴، ۲، ۵.

(۳) الوسائل ۴: ۳۷۵/ أبواب لباس المصلى ب ۱۳ ح ۸، الاحتجاج ۲: ۵۸۹.

(۴) الوسائل ۴: ۳۷۴/ أبواب لباس المصلى ب ۱۳ ح ۴، ۲، ۵.

و كذا لا بأس بالكفّ به (۱).

و الكراهه المصطلحه، جمعاً بين هذه الروايه و ما دلّ على جواز لبس الحرير المحض للنساء، فتحمل على إراده الكراهه لهنّ و الحرمه للرجال.

و على الجمله: فلا ينهض بشى ء من هذه الروايات لرفع اليد عن الإطلاق فى موثقه إسماعيل المقتضى لكفايه الخلط كيف ما اتفق.

كما أن مقتضى هذا الإطلاق عدم اعتبار كميه خاصه فى مقدار الخليط، بل كلّ ما يخرج معه الحرير عن الخلوص و لا يطلق عليه المحض، بل يصدق عليه عنوان الخلط و المزج، و إن كان المزيج واحداً فى عشرين كفى فى الجواز ما لم يستهلك فيه، لما عرفت من إطلاق الدليل.

(۱) تكليفاً و وضعاً كما عليه المشهور، بل نسب إلى فتوى الأصحاب، و إن زاد على أربع أصابع ما لم يخرج عن عنوان الكفّ، خلافاً للقاضى «۱» و السيد فى بعض رسائله «۲» فذهبا إلى المنع، و مال إليه الأردبيلى «۳» و كاشف اللثام «۴». و عن المدارك «۵» و الكفايه «۶» و المفاتيح «۷» التردّد فيه. و مال صاحب الحدائق (قدس سره) إلى التفصيل بالمنع فى الصلاه و الجواز فى غيرها، و أخيراً توقّف فيه و احتاط «۸».

و الذى ينبغى أن يقال فى المقام: إنّ الروايات الناهيه عن لبس الحرير أو عن

---

(۱) المهذب فى الفقه ۱: ۷۵.

(۲) نقل حكايته عنه فى مستند الشيعه ۴: ۳۵۲.

(۳) مجمع الفائده و البرهان ۲: ۸۵.

(۴) كشف اللثام ۳: ۲۲۱.

(٥) المدارك ٣: ١٨٠ ١٨١.

(٦)

كفايه الأحكام: ١۶ السطر ١۵.

(٧) مفاتيح الشرائع ١: ١١٠.

(٨) الحدائق ٧: ٩٧ ٩٩.

....

ثوب الحرير لا يكاد يشمل شى ء منها للمكفوف، إذ المتبادر منها ما كان الثوب بنفسه منسوجاً من الحرير، فلا يعم ما كانت عليه قطعه منه، فإنّه ثوب عليه الحرير، لا أنّه ثوب من الحرير.

و بعباره اخرى: لو لاحظنا نفس الكفّ لا يصدق عليه اللبس، و لو لاحظنا مجموع اللباس لا يصدق عليه الحرير، بل هو لابس لما عليه الحرير. فعنوان لبس الحرير الذى هو الموضوع للحكم غير صادق على التقديرين.

نعم، ما تضمّن النهى عن الصلاه فى الحرير كما فى صحيحه ابن عبد الجبار المتقدمه «١»: «لا تحلّ الصلاه فى حرير محض» و إن أمكن دعوى شموله للمقام لكن من القريب جدّاً دعوى ظهوره و لو بقرينه ذكر التكّه و القلنسوه فى خصوص الملبوس، و أنّ السؤال عن اختصاص الحكم بما تتمّ فيه الصلاه و تعميمه له و لما لا يتمّ ممّا يكون نظير القلنسوه و التكّه فى كونه من الملبوس فلا نظر إلى ما لا يكون من هذا القبيل كالكفّ و نحوه، كما مرّ التعرّض لذلك سابقاً «٢» و عليه فيمكن القول بالجواز، لقصور المقتضى.

و مع الغضّ و تسليم الإطلاق فى الصحيحه لمثل الكفّ فيخرج عنه بموثّقه الحلبى المتقدمه سابقاً «٣» التى فى طريقها أحمد بن هلال المتضمّنه لجواز الصلاه فيما لا تتمّ الصلاه فيه منفرداً، إذ الكفّ من الحرير كذلك، فيقيّد بها الإطلاق.

و يؤيّد المطلوب روايتان ليوسف بن إبراهيم «۴» و دلالتهما ظاهره، للتصريح باختصاص المنع بالحرير المبهم أو المصمت المساوق للمحض، فلا منع فيما كان

---

(١) فى ص ٣٢٧.

(٢) فى ص ٣۴٧.

(٣) فى ص ٣٣٢.

الوسائل ۴: ۳۷۵/ أبواب لباس المصلی ب ۱۳ ح ۶، ۳۷۹/ ب ۱۶ ح ۱. و فیه: عن أبی داود بن یوسف بن إبراهیم، و کلمه «ابن» الاولی زائده، و الصحیح: أبی داود یوسف ابن إبراهیم.

....

مشتملًا علیه و علی غیره کما فی المکفوف. و مقتضی الإطلاق عدم الفرق بین حال الصلاه و غیرها، لکن السند ضعیف من جهه یوسف و العیص بن قاسم «۱» و لذا ذکرناهما بعنوان التأیید.

و ما یقال فی تصحیحه من أنّ الراوی عنه صفوان بن یحیی الذی هو من أصحاب الإجماع قد تقدّم الکلام فیه و فی منعه قریباً «۲» فلاحظ.

کما أنّ [ما] یقال أیضاً من أنّ صفوان و ابن أبی عمیر و الحسن بن محبوب قد نصّ علیهم بأنّهم لا یروون إلا عن الثقه غیر ثابت. و عباره الشیخ فی العدّه «۳» غیر ظاهره فی هذا المعنی فلاحظها.

بقی الکلام فی روایتین: إحداهما: روایه جراح المدائنی عن أبی عبد اللّٰه (علیه السلام) أنّه کان یکره أن یلبس القمیص المکفوف بالدیباج ..» إلخ «۴».

و قد استدلّ بها العلامه علی الجواز حملًا للکراهه علی المصطلحه «۵» و صاحب الحدائق علی المنع حملًا لها فی لسان الأخبار علی المبغوضیه و الحرمه «۶» کما عبّر عن الحرمه بها کثیراً، منها فی باب الربا أنّ علیاً (علیه السلام) کان یکره بیع المثل بالمثل مع الزیاده «۷». و لعلّ الثانی أظهر لکن الروایه غیر صالحه للاستدلال لشی ء منهما.

أوّلًا: لضعف سندها من جهه قاسم بن سلیمان و جراح المدائنی، فإنّ الأوّل

---

(۱) [لکن العیص وثقه النجاشی فی رجاله صریحاً، راجع معجم رجال الحدیث ۱۴: ۲۳۳/ ۹۲۶۵].

(۲) فی ص ۳۵۳.

(۳) العُده ۱: ۵۸

السطر ۷ [و المذکور فیها: و لأجل ذلک .... بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر و صفوان بن یحیی و أحمد بن محمد بن أبی نصر و غیرهم من الثقات ....].

(۴) الوسائل ۴: ۳۷۰/ أبواب لباس المصلی ب ۱۱ ح ۹.

(۵) التذکره ۲: ۴۷۴.

(۶) الحدائق ۷: ۹۸.

(۷) الوسائل ۱۸: ۱۴۹/ أبواب الربا ب ۱۴ ح ۲، ۱۵۱/ ب ۱۵ ح ۱ ۳.

و إن زاد علی أربع أصابع، و إن کان الأحوط ترک ما زاد علیها (۱).

ضعیف و الثانی مهمل، إذ لم یذکر بهذا العنوان فی کتب الرجال، و لم یعلم أنّه اسمه أو لقبه.

و ثانیاً: لقصور دلالتها، فانّ الدیباج و إن فسره بعض اللغویین بالحریر المحض «۱» لکن عن لسان العرب أنّه الثوب المنقوش، سواء کان من الحریر أم غیره کما مرّ سابقاً «۲». و هو لفظ معرّب من دیبا، و یؤیّده قوله فی موثّقه سماعه المتقدمه سابقاً «۳»: «و إن کان فیه تماثیل» و تشهد له المقابله بینه و بین الحریر فی کثیر من الأخبار. و علیه فلا یدلّ الخبر إلا علی کراهه الثوب المنقوش، و لا ربط له بالحریر، فهو أجنبی عن محلّ الکلام.

و ثانیتهما: موثّقه عمار عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) فی حدیث قال: «و عن الثوب یکون علمه دیباجاً، قال: لا یصلّی فیه» «۴» و هی تشترک مع الروایه المتقدّمه فی المناقشه الأخیره، فلا یعتمد علیها.

فتحصّل: أنّ الأقوی جواز لبس المکفوف من الحریر، و کذا الصلاه فیه، نعم لو کان الکفّ کثیراً جدّاً بحیث کان مما تتم فیه الصلاه و کما لو کان النصف الأعلی أو النصف الأسفل من الثوب حریراً لم یجز،

لصدق لبس الحرير كما هو ظاهر فتدبّر جيداً.

(۱) نسب إلى المشـهور اعتبـار عـدم زيـاده الكف على أربع أصابع، و إن كانت كلمات أكثرهـم خاليه عن هـذا التقييـد. و كيف كان، فربما يقال: إنّه لا مستند

---

(۱) كما تقدم فی ص ۳۲۹.

(۲) فی ص ۳۲۹.

(۳) فی ص ۳۴۰.

(۴) الوسائل ۴: ۳۶۹/ أبواب لباس المصلی ب ۱۱ ح ۸، و فیها: «علیه» بدل «علمه» و هو غلط كما لا يخفی [المصادر التی بأيدينا لا تشتمل علی «علیه»].

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۶۴

....

لذلك سوى ما روى بطريق العامّه عن عمر: «أنّ النبی (صـلّى اللّه عليه و آله) نهی عن الحرير إلا فی موضع إصـبعين أو ثلاث أو أربع» «۱» و ضعفه منجبر بعمل الأصحاب.

و فيه: مضافاً إلى منع كبرى الانجبـار كمـا تكرّر غير مرّه، إذ المسـتفاد من أدلّه الحجّيه اعتبار وثاقه الراوی، لا الوثوق بالروايه إلا إذا كـان شخصـياً كمـا يتفق أحيانـاً، فتكون العبره به، و هو خـارج عن محـلّ الكلام. و بالجمله: كما أنّ المتّبع فی حجيه الـدلاله تحقّق الظهور الـذی هو الموضوع للحجيه ببنـاء العقلاـء فلاـ يكون العمـل جـابراً لضـعفها، كـذلك المتّبع فی حجيه السـند وثاقه الراوی، فلا يكون العمل جابراً له، و تمام الكلام فی محلّه «۲».

أنّ الصغرى فی المقام ممنوعه، إذ لا يحتمل استناد الأصحاب إلى مثل هذه الروايه التی فی سندها من لا يخفی، بل من الجائز أن يكون مستندهم أحد أمرين:

الأوّل: بنـاؤهم على الرجوع إلى قاعـده الاشـتغال فی دوران الأـمر بين الأقـل و الأـكثر الارتبـاطيين كمـا كان هـذا هو الشائع بين المتقدّمين. فكأنّ مقدار أربع أصابع متيقّن الجواز فيرجع فی الزائد إلى قاعده الاشتغال لا إلى هذه الروايه المانعه عن الزائد

على هذا الحدّ فتدبّر.

الثانى: أنّ الزائد على أربع أصابع ممّا تتم فيه الصلاه غالباً، سيما إذا كان فاحشاً، و قد عرفت المنع عما تتم فيه الصلاه من الحرير، و لذا قيّدنا جواز الصلاه فى الكفّ بما إذا لم يكن كذلك كما مرّ «۳».

و بالجمله: فلأجل أحد هذين الوجهين وقع التحديد بأربع أصابع فما دون

---

(۱) صحيح مسلم ۳: ۱۶۴۳/ ۱۵.

(۲) مصباح الأُصول ۲: ۲۰۱.

(۳) فى آخر التعليقه السابقه.

و لا بأس بالمحمول منه أيضاً و إن كان ممّا تتم فيه الصلاه (۱).

فى فتوى الأصحاب، دون تلك الروايه. و ممّا ذكرنا يظهر وجه الاحتياط الذى أفاده فى المتن.

(۱) أمّا فى غير حال الصلاه فلا ريب فى الجواز، بل هو مقطوع به، سواء كان مما تتم فيه الصلاه أم لا، لقصور المقتضى و عدم الدليل على المنع، فحاله كحال الذهب، و حمله ليس إلا كالنظر إليه المقطوع جوازه.

و أمّا الحمل حال الصلاه فإن كان مما لا تتم فلا ريب فى جوازه، إذ لا إشكال فى لبسه فضلًا عن حمله كما عرفت «۱». و إن كان مما تتم فيه الصلاه فالجواز و عدمه مبنيان على تفسير كلمه «فى» فى قوله (عليه السلام) فى صحيحه محمد بن عبد الجبار المتقدّمه «۲»: «لا تحلّ الصلاه فى حرير محض» و أنّ المراد بها خصوص الظرفيه أو مطلق المصاحبه، فيحكم بالبطلان على الثانى دون الأوّل، و قد تقدّم الكلام حول ذلك مفصّلًا «۳» و قلنا: إنّ المراد بها فى موثّقه ابن بكير الوارده فيما لا يؤكل لحمه مطلق المصاحبه، بقرينه ذكر الروث و البول و الألبان، لعدم اتخاذ اللباس منها. و أمّا فى المقام فحيث لا تكون

هذه القرينه فلا مناص من حمل الكلمه على ظاهرها و هى الظرفيه، لكن بنحو من التجوّز و العنايه، إذ لا معنى لظرفيه شى ء لفعل من الأفعال إلا باعتبار كونه ظرفاً لفاعل الفعل، فقولنا: صلّى زيد فى الحرير كقولنا: أكل فيه أو جلس أو مشى فيه، معناه كون الحرير ظرفاً لفاعل هذه الأُمور، فهو ظرف للمصلّى مثلًا، و لا يكون ظرفاً له إلا مع تضمّنه نوعاً من الاشتمال و لو على بعضه، و لا يكاد يتحقّق ذلك إلا عند اللبس، و إلا فمجرّد الحمل لا يتضمّن الاشتمال فلا تتحقق

---

(١) فى ص ٣٣١ فما بعدها.

(٢) ص ٣٢٧.

(٣) فى ص ٣١١.

[مسأله ٢٦: لا بأس بغير الملبوس من الحرير]

[١٢٩٤] مسأله ٢٦: لا بأس بغير الملبوس من الحرير كالافتراش و الركوب عليه و التدثّر به و نحو ذلك فى حال الصلاه و غيرها، و لا بزرّ الثياب و أعلامها و السفائف و القياطين الموضوعه عليها و إن تعدّدت و كثرت (١).

معه الظرفيه.

و عليه فلا يصدق مع الحمل عنوان الصلاه فى الحرير كى تبطل، نعم لو أغضينا عن ذلك و حملنا الكلمه على مطلق المصاحبه اتجه البطلان حينئذ لصدق المصاحبه مع الحمل، لكنه خلاف التحقيق كما عرفت.

(١) أمّا الافتراش و الجلوس عليه فلا إشكال فيه، لقصور المقتضى، فإنّ الممنوع هو اللبس غير الصادق عليه بالضروره. و كذا الصلاه عليه، إذ الممنوع الصلاه فى الحرير، دون الصلاه عليه كما هو ظاهر.

و يؤكّده صحيح على بن جعفر (عليه السلام) قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الفراش الحرير و مثله من الديباج، و المصلّى الحرير هل يصلح للرجل النوم عليه و التكأه و الصلاه؟ قال: يفترشه و يقوم عليه، و لا يسجد

عليه» «۱» و نحوه خبر مسمع عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) أنّه قال: «لا بأس أن يأخذ من ديباج الكعبه فيجعله غلاف مصحف، أو يجعله مصلّى يصلّى عليه» «۲».

و ما تضمّنه الصحيح من النهى عن السجود عليه فهو من جهه اعتبار كون المسجد من الأرض أو نباتها، و ليس الحرير منهما كما هو ظاهر. و ممّا ذكرنا يظهر جواز الركوب عليه.

و أمّا التدثّر فإن أُريد به الالتحاف و التغطّى حال الاضطجاع و النوم كما لعلّه مراد الماتن فلا إشكال فى الجواز، لعدم صدق اللبس حينئذ قطعاً، كما تجوز الصلاه تحته فى هذه الحاله مع التستّر بغيره. و إن أُريد به الالتفاف به

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۷۸/ أبواب لباس المصلى ب ۱۵ ح ۱، ۲.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۸/ أبواب لباس المصلى ب ۱۵ ح ۱، ۲.

[مسأله ۲۷: لا يجوز جعل البطانه من الحرير للقميص و غيره]

[۱۲۹۵] مسأله ۲۷: لا يجوز جعل البطانه من الحرير للقميص و غيره و إن كان إلى نصفه، و كذا لا يجوز لبس الثوب الذى أحد نصفيه حرير، و كذا إذا كان طرف العمامه منه، إذا كان زائداً على مقدار الكف [۱] بل على أربعه أصابع على الأحوط (۱).

[مسأله ۲۸: لا بأس بما يرقع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف]

[۱۲۹۶] مسأله ۲۸: لا بأس بما يرقع به الثوب من الحرير إذا لم يزد على مقدار الكف، و كذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير و بعضها غير حرير إذا لم يزد عرض الطرائق من الحرير على مقدار الكف، و كذا لا بأس بالثوب الملفق من قطع بعضها حرير و بعضها غيره بالشرط المذكور.

فى سائر الأحوال كما تصنعه الهنود و الجنود فلا ريب فى حرمته و بطلان الصلاه فيه، لصدق اللبس.

(۱) ذكر (قدس سره) فى هذه المسأله و ما بعدها عدّه من الفروع يظهر حالها مما مرّ.

و ملخّص ما قلناه: أنّ المستفاد من الأخبار بعد ضم بعضها إلى بعض أنّه يعتبر فى حرمه الحرير تكليفاً و وضعاً صدق اللبس بمعنى اشتماله و إحاطته على المكلّف، تحقيقاً للظرفيه و كونه ممّا تتم فيه الصلاه.

و علیه فلا- یجوز جعل بطانه الملابس من الحریر و إن کانت إلی النصف، إذ لا فرق بینها و بین الظهاره فی صدق اللبس و إن کانت مستوره. و دعوی اختصاص المنع بالحریر المستقل فی اللبس فلا یشمل الملبوس تبعاً، لا شاهد علیها، بل یدفعها إطلاق الدلیل.

و کذا لا یجوز لبس الثوب الذی أحد نصفیه حریر من الأعلی أو الأسفل.

و عن بعض تخصیص المنع بالثانی، لحصول التستّر به، و لا وجه له بعد

---

[۱] العبره فی عدم الجواز إنما هی بصدق اللبس لا بالمقدار، و بذلک

يظهر الحال فى المسألتين بعدها.

[مسأله ٢٩: لا بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته عوض القطن و نحوه]

[١٢٩٧] مسأله ٢٩: لا- بأس بثوب جعل الإبريسم بين ظهارته و بطانته عوض القطن و نحوه، و أمّا إذا جعل و صله من الحرير بينهما فلا يجوز لبسه و لا الصلاه فيه (١).

صدق اللبس الممنوع على التقديرين، بل لا- يجوز و إن كان ثلث اللباس حريراً من الأعلى أو الوسط أو الأسفل، بعد أن كان بمقدار تتم فيه الصلاه فى حدّ نفسه، لما ذكر.

و منه يظهر وجه المنع فيما إذا كان طرف العمامه من الحرير إذا كان زائداً على مقدار ما يكفّ به الثوب، بل الأربع أصابع على الاحتياط الذى مرّ وجهه.

و بالجمله: المتبع إطلاق الدليل الشامل لجميع هذه الموارد، بعد انطباق الضابط المزبور من كونه لبساً لما تتم فيه الصلاه.

كما أنّه لا بأس بما يرقّع به الثوب من الحرير إذا لم تكن الرقعه ممّا تتم فيها الصلاه وحدها، و كذا الثوب المنسوج طرائق بعضها حرير و بعضها من غيره على الشرط المزبور. و منه يظهر حكم الثوب الملفّق من قطع بعضها حرير.

(١) أمّا إذا كان المجعول بينهما و صله من الحرير شبه الوزره و نحوها ممّا تتم فيه الصلاه فلا إشكال فى عدم الجواز، لصدق اللبس، بعد عدم الفرق فيه بين الظاهر و الخفى.

و أمّا إذا كان الحشو بالإبريسم نفسه أعنى مادّه الحرير قبل النسج التى هى بمثابه القطن و الصوف فلم يتعرّض له القدماء ما عدا الشهيد فى الذكرى حيث لم يستبعد الجواز «١». و الكلام يقع تاره فى الروايات التى يستدلّ بها على الجواز، و أُخرى بالنظر إلى ما تقتضيه القاعده.

أمّا الروايات فهى ثلاث:

---

(١) الذكرى ٣: ۴۴.

....

الأُولى: صحيحه الريّان بن الصلت أنّه سأل الرضا (عليه السلام) عن أشياء منها المحشو بالقزّ، فقال (عليه السلام): «لا بأس بهذا كلّه إلا بالثعالب» «۱».

و فيه: أنّ مفادها ليس إلا جواز اللبس فى نفسه، لا عدم المانعيه فى الصلاه فيتوقّف الاستدلال بها على دعوى أنّ الممنوع فى الصلاه هو ما كان ممنوعاً فى نفسه، لكن هذه الملازمه فى حيّز المنع كما سبق «۲» و من ثم ذكرنا أنّ من اضطر إلى لبس الحرير لبرد أو فى الحرب و إن ساغ له ذلك لكنّه يجب عليه نزعه فى الصلاه إذا تمكّن منه فى بعض الوقت.

الثانيه: صحيحه الحسين بن سعيد قال: «قرأت فى كتاب محمد بن إبراهيم إلى الرضا (عليه السلام) يسأله عن الصلاه فى ثوب حشوه قز، فكتب إليه قرأته: لا بأس بالصلاه فيه» «۳».

و ما عن المحقق فى المعتبر من الطعن فى السند باستناد الراوى و هو الحسين ابن سعيد إلى ما وجده فى كتاب لم يسمعه من محدّث كما حكاه عنه فى الحدائق «۴» مدفوع بما ذكره غير واحد من المتأخّرين من عدم الفرق فى تحمّل الروايه بين السماع من الراوى و بين الوجدان فى كتاب يجزم بأنّه له، سيما بعد شهاده ابن سعيد بأنّه قرأ الكتاب و لاحظ الجواب، الظاهر فى كونه بخط الإمام (عليه السلام) و معرفته له.

و ما عن بعض المؤلّفات من إسناد الطعن المزبور من المحقّق المذكور إلى الروايه الآتيه مبنى على الغفله، فإنّ الصدوق رواها بسنده الصحيح عن إبراهيم بن مهزيار أنّه كاتب الإمام (عليه السلام) «۵»، و لم يتعرّض المحقّق لذاك

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۵۲/ أبواب لباس المصلى ب ۵ ح ۲.

(۲) فى ص ۳۴۲.

(۳) الوسائل ۴:

۴۴۴/ أبواب لباس المصلی ب ۴۷ ح ۱.

(۴) الحدائق ۷: ۹۳.

(۵) الفقیه ۱: ۱۷۱/ ۸۰۷.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۷۰

....

الطعن فی هذه الروایه، بل فی روایه ابن سعید فحسب کما عرفت.

الثالثه: صحیحه إبراهیم بن مهزیار: «أنه کتب إلی أبی محمد (علیه السلام): الرجل یجعل فی جبّته بدل القطن قزّاً هل یصلّی فیه؟ فکتب: نعم، لا بأس به» «۱».

و هی کالروایتین السابقتین معتبره السند علی الأظهر، فإنّ إبراهیم بن مهزیار و إن لم یرد فیه توثیق صریح، و حاولوا التصحیح بوجوه لعلّ أحسنها أنّه کان وکیلًا للإمام (علیه السلام) و أجبنا عنه فی محلّه «۲» بأنّ الوکاله أعمّ من الوثاقه و صدق اللهجه، فربّ وکیل غیر موثوق فی الحدیث و إن کان مأموناً فی خصوص ما وکّل فیه، و قد کان جمله من وکلائهم (علیهم السلام) مذمومین. إلا أنّ الأولی التعویل فی وثاقته بوقوعه فی أسناد کامل الزیارات «۳».

و علی الجمله: فقد دلّت الروایتان الأخیرتان علی جواز الصلاه فی الثوب المحشوّ بالقز.

إنّما الکلام فی تفسیر المراد من القز، فقد حمله الصدوق فی الفقیه علی قزّ الماعز «۴»، و لکنّه خلاف الظاهر و عارٍ عن الشاهد، بل الظاهر أنّ الکلمه معرّب ما یسمّی بالفارسیه ب (کج) و هو الخارج من دود القز قبل أن یصفّی، فهو اسم لنفس الماده قبل التصفیه و یسمی بعدها بالإبریسم تاره و بالحریر اخری باعتبار حالتی النسج و عدمه. و نصوص المنع إنّما وردت بالعنوان الثانی و الترخیص فی هذه النصوص إنّما ورد بعنوان القز، فالتعدّی منها لا وجه له إلا دعوی أنّ القزّ و الإبریسم سواء، استناداً إلی ما رواه فی الکافی بسنده عن

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۴/ أبواب لباس

المصلى ب ۴۷ ح ۴.

(۲) معجم رجال الحديث ۱: ۷۱.

(۳) و لكنّه أيضاً لا ينفع، لعدم كونه من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه.

(۴) الفقيه ۱: ۱۷۱/ ۸۰۷.

....

عباس بن موسى عن أبيه قال: «سألته عن الإبريسم و القز، قال: هما سواء» «۱».

و لكن الروايه ضعيفه السند، فانّ عباس بن موسى الذى هو الورّاق و إن كان ثقه إلا أنّ أباه مجهول، على أنّها مضمره، فانّ المسئول غير معلوم، و لم يكن السائل ممن لا يروى عن غير المعصوم كما هو واضح.

نعم، ذكر فى الوسائل بعد قوله: عن أبيه، كلمه (عليه السلام) الكاشفه عن أنّ المراد به هو العباس بن موسى بن جعفر (عليه السلام). و لكنه مضافاً إلى خلو المصدر عن هذه الكلمه كما عرفت، لا توثيق له، بل قد ورد ذمّه فى بعض الأخبار، و أنّه عارض أخاه الرضا (عليه السلام).

أجل ذكر المفيد فى الإرشاد أنّ أولاد موسى بن جعفر (عليه السلام) لكل واحد منهم منقبه مشهوره «۲». و لكن هذا التعبير أعم من التوثيق، و من الجائز أن يراد من المنقبه نوع كمال من شجاعه أو سخاؤه و ما شاكلها.

نعم، قد ورد فى بعض نسخ رجال الشيخ توثيقه صريحاً «۳» و لكنّه يشكل الاعتماد عليه، إذ لم ينقل النجاشى و لا العلامه و لا ابن داود توثيقه عنه مع وجود نسخه الرجال عندهم، و لا سيما الأخير الذى رأى نسخه رجال الشيخ بخطه الشريف حسبما أشار إليه فى موارد من كتابه.

فالروايه ضعيفه السند على التقديرين، إذن فالتسويه المزبوره غير ثابته، بل الظاهر عرفاً إطلاق القز على غير المصفّى، و الإبريسم على المصفّى كما عرفت. فتبقى نصوص المنع فى

موردها على حالها، هذا.

و الـذى ينبغى أن يقـال: إن الموضوع فى النصوص الناهيه و إن كان هو الحرير، إلا أنّ المراد منه بحسب الفهم العرفى و مناسـبه الحكم و الموضوع هو

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۶۸/ أبواب لباس المصلى ب ۱۱ ح ۴، الكافى ۶: ۴۵۴/ ۹.

(۲) الإرشاد ۲: ۲۴۶.

(۳) رجال الطوسى: ۳۳۹/ ۵۰۴۲.

....

ذات هـذه المـاده، الأعم من المصـفّى و من غيره ممّا يسـمّى بـالقز. و قـد نقـل عن بعض أهـل اللغه أنّ الفرق بين القز و الحرير كـالفرق بين الحنطه و الـدقيق، و لعـلّ تخصـيص المنع بالحرير من أجل أنّه الغالب فى اللباس، فيفهم أنّ العبره بنفس الماده على اختلاف هيئاتها من غير دخل للتصفيه.

كمـا أنّ التعبير بـالقز فى نصوص جواز الحشو من أجل أنّه الغالب فى الحشو كما فى الصوف و القطن، فإنّ الـذى ينسـج ثوباً هو المصـفّى، و الـذى يجعـل حشواً غير المصـفّى. فـاذا ثبت جواز الحشو بـالقز، ثبت الجواز بالإبريسم أيضاً. و نتيجه ذلك ارتكاب التخصـيص فى نصوص المنع و الا-لتزام بعـدم الجواز إلا- حشواً، فيجوز الحشو مطلقاً، كما لا يجوز اللبس مطلقاً حتى قبل النسـج كما فى الملبّد. هذا كلّه بالنظر إلى الروايات.

و أمّا بالنظر إلى ما تقتضـيه القاعـده مع الغض عن نصوص المقام فالظاهر أنّ مقتضاها هو الجواز أيضاً، لا من أجل أنّ النهى عن لبس الحرير يختص بـالمنسوج كمـا احتمله بعضـهم لمنافـاته لإطلاـق اللبس الشامـل لغير المنسوج أيضـاً كالملبّـد، و لا من أجل اختصاص النهى باللباس غير الصادق قبل النسج فإنّ صـحيحه محمـد بن عبـد الجبّار المتقدّمه «۱» الناهيه عن الصـلاه فى الحرير مطلقه من حيث اللباس و غيره، فإنّ المنهى عنه إنّما

هو ظرفيه الحرير للمصلّى و إحاطته به، سواء أصدق عليه اللباس أم لا.

بل من أجل اختصاص المنع بحرير تتم الصلاه فيه، و عدم شموله لما لا تتم كما سبق «۲». و من الظاهر أنّ الحرير غير المنسوج مما لا تتم الصلاه فيه، للزوم كون الساتر الصلاتی ثوباً منسوجاً يخرج به عن كونه عارياً، و لا يكفی مطلق الستر كيف ما اتفق و لو بظلمه أو الالتفاف بقطن أو صوف و نحوهما مما يمنع عن الرؤيه، فإنّ ذلک و إن كان كافياً فی الستر التكليفی عن الناظر المحترم إلا

---

(۱) فی ص ۳۲۷.

(۲) فی ص ۳۳۱ فما بعدها.

[مسأله ۳۰: لا بأس بعصابه الجروح و القروح و خرق الجبيره]

[۱۲۹۸] مسأله ۳۰: لا بأس بعصابه الجروح و القروح و خرق الجبيره و حفيظه المسلوس و المبطون إذا كانت من الحرير (۱).

[مسأله ۳۱: يجوز لبس الحرير ممّن كان قَمِلًا على خلاف العاده لدفعه]

[۱۲۹۹] مسأله ۳۱: يجوز لبس الحرير ممّن كان قَمِلًا على خلاف العاده لدفعه (۲).

أنّ المعتبر فی الصلاه أن لا يكون عارياً، و بما أنّ العاری فی مقابل اللابس فيعتبر أن يكون لابساً للساتر المنسوج، إذ بدونه لا يخرج عن العراء كما لا يخفى.

و عليه فالحرير غير المنسوج بما أنّه مما لا تتم الصلاه فيه فلا مانع من الحشو به و الصلاه فيه.

(۱) لوضوح أنّ هذه الأُمور مما لا تتم الصلاه فيه وحدها، و قد تقدّم «۱» اختصاص المنع بما تتم.

(۲) و يستدلّ للجواز تاره بمرسله الصدوق قال: «لم يطلق النبی (صلى اللّه عليه و آله) لبس الحرير لأحد من الرجال إلا لعبد الرحمن بن عوف، و ذلک أنّه كان رجلًا قملًا» «۲».

و اخرى بما ورد من طرق العامّه أنّ النبی (صلّى اللّه عليه و آله) رخّص لعبد الرحمن بن عوف و الزبير بن العوام فی لبس الحرير لما شكوا اليه القمل «۳».

و فيه: مضافاً إلى التدافع بينهما فى الحصر فى ابن عوف و عدمه، أنّ ضعفهما يمنع عن الاعتماد عليهما. و دعوى الانجبار بعمل المشهور ممنوعه صغرى و كبرى.

لكن الحكم مطابق للقاعده من غير حاجه إلى النص، لسقوط التحريم بدليل نفى الحرج، بعد وضوح أنّ تحمّل الأذيّه من ناحيه القمل زياده على

---

(۱) فى ص ۳۳۱ فما بعدها.

(۲) الوسائل ۴: ۳۷۲/ أبواب لباس المصلى ب ۱۲ ح ۴.

(۳) صحيح مسلم ۳: ۱۶۴۷/ ۲۶.

و الظاهر جواز الصلاه فيه [۱] حينئذ (۱).

[مسأله ۳۲: إذا صلى فى الحرير جهلًا أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعاده]

[۱۳۰۰] مسأله ۳۲: إذا صلى فى الحرير جهلًا أو نسياناً فالأقوى عدم وجوب الإعاده و إن كان أحوط (۲).

[مسأله ۳۳: يشترط فى الخليط أن يكون ممّا تصحّ فيه الصلاه]

[۱۳۰۱] مسأله ۳۳: يشترط فى الخليط أن يكون ممّا تصحّ فيه الصلاه كالقطن و الصوف ممّا يؤكل لحمه، فلو كان من صوف أو وبر ما لا يؤكل لحمه لم يكف فى صحه الصلاه، و إن كان كافياً فى رفع الحرمه (۳) و يشترط أن يكون بمقدار

المتعارف حرجى يسقط معه التكليف و إن لم يبلغ حدّ الاضطرار، فيجوز لبس الحرير حينئذ ما لم تكن له مندوحه من لبس الفنطاز أو النايلون المتداول فى العصر الحاضر.

(۱) هذا مشكل، بل ممنوع جدّاً، لما تقدّم سابقاً «۱» من أنّ كلاـ من الحرمه التكليفيه و الوضعيه قد ثبت بدليل مستقل، فالتخصيص فى أحدهما بدليل خاص كحاله الحرب أو عام كالحرج لا يستوجب التخصيص فى الآخر. فلا مناص إذن من النزع حاله الصلاه، إلا إذا فرض و لو نادراً حصول الاضطرار أو الحرج حتى فى هذه الحاله.

(۲) لحديث لا تعاد الشامل للجاهل و الناسى، و إن خصّه المحقق النائينى (قدس سره) بالثانى «۲». نعم يختص الحكم بمن كان

جهله عـذراً له كالجاهـل بـالموضوع أو بـالحكم عن قصور، فلاـ يشـمل غير المعـذور كالجاهـل بالحكم عن تقصـير، فإنّه ملحق بالعامد. و تمام الكلام فى محلّه «٣».

(٣) إذ المانعيه كالحرمه تتبعان المحوضه، فترتفعان بارتفاعها، لكن الاولى

---

[١] فيه إشكال بل منع، و قد تقدّم نظيره.

---

(١) فى ص ٣۴٢.

(٢) كتاب الصلاه ٣: ۵.

(٣) شرح العروه ١: ٢٧۴.

يخرجه عن صدق المحوضه، فاذا كان يسيراً مستهلكاً بحيث يصدق عليه الحرير المحض لم يجز لبسه، و لا الصلاه فيه، و لا يبعد كفايه

العشر فی الإخراج عن الصدق.

[مسأله ۳۴: الثوب الممتزج إذا ذهب جمیع ما فیه من غیر الإبریسم من القطن]

[۱۳۰۲] مسأله ۳۴: الثوب الممتزج إذا ذهب جمیع ما فیه من غیر الإبریسم من القطن أو الصوف لکثره الاستعمال و بقی الإبریسم محضاً لا یجوز لبسه بعد ذلک (۱).

[مسأله ۳۵: إذا شک فی ثوب أنّ خلیطه من صوف ما یؤکل لحمه أو ما لا یؤکل]

[۱۳۰۳] مسأله ۳۵: إذا شک فی ثوب أنّ خلیطه من صوف ما یؤکل لحمه أو ما لا یؤکل فالأقوی جواز الصلاه فیه (۲) و إن کان الأحوط الاجتناب عنه.

[مسأله ۳۶: إذا شک فی ثوب أنّه حریر محض أو مخلوط]

[۱۳۰۴] مسأله ۳۶: إذا شک فی ثوب أنّه حریر محض أو مخلوط جاز لبسه و الصلاه فیه علی الأقوی (۳).

تثبت بعنوان الخلیط نفسه و إن ارتفعت بعنوان الحریر الخالص. و بقیّه ما فی المسأله ظاهر، لوضوح أنّ المدار فی الخلط و الاستهلاک بالصدق العرفی.

(۱) لعود الخلوص الذی هو الموضوع للتحریم، فیعود حکمه.

(۲) إذ لا یحتمل المنع من ناحیه الحریر بعد العلم بالخلط و الخروج عن الخلوص الذی هو الموضوع للحکم، فیبقی احتمال کون الخلط من أجزاء ما لا یؤکل لحمه فیندرج فی مسأله الصلاه فی اللباس المشکوک، و قد تقدّم بنطاق واسع أنّ الأقوی هو الجواز.

(۳) لما عرفت من أنّ الموضوع للمنع فی الحکم التکلیفی و الوضعی هو الحریر الخالص، و حینئذ فان بنینا علی جریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیه کما هو الصواب ثبت به عدم کون الخلیط حریراً، و بذلک یحرز عدم الخلوص فینتفی الموضوع.

و إن أنکرنا ذلک کان المرجع أصاله البراءه عن حرمه لبسه و عن مانعیه مثل هذا اللباس و تقیّد الصلاه بعدم الوقوع فیه، بناءً علی أنّها المرجع فی الأقل

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۷۶

[مسأله ۳۷: الثوب من الإبریسم المفتول بالذهب لا یجوز لبسه]

[۱۳۰۵] مسأله ۳۷: الثوب من الإبريسم المفتول بالذهب لا يجوز لبسه و لا الصلاه فيه (۱).

[مسأله ۳۸: إذا انحصر ثوبه فى الحرير فان كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاه فيه]

[۱۳۰۶] مسأله ۳۸: إذا انحصر ثوبه فى الحرير فان كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاه فيه [۱] (۲) و إلّا لزم نزعه، و إن لم يكن له ساتر غيره فيصلّى حينئذ عارياً، و كذا إذا انحصر فى الميته أو المغصوب أو الذهب، و كذا إذا انحصر فى غير المأكول، و أمّا إذا انحصر فى النجس فالأقوى جواز الصلاه فيه و إن لم يكن مضطراً إلى لبسه، و الأحوط تكرار الصلاه، بل و كذا فى صوره الانحصار فى غير المأكول، فيصلّى فيه ثم يصلّى عارياً.

و الأكثر الارتباطيين، و قد تقدّم البحث حول ذلك مستوفى فى مبحث اللباس المشكوك «۱».

و توهّم التمسك بأصاله عدم وجود غير الحرير فى هذا اللباس الذى يقطع بكون بعضه حريراً كما ترى، ضروره أنّه لا يثبت به الخلوص الذى هو الموضوع للحكم إلا على القول بالأصل المثبت، و لا نقول به.

(۱) فإنّه و إن لم يكن منع من ناحيه لبس الحرير بعد فرض خلطه و انتفاء الخلوص، إلا أنّه مصداق للبس الذهب المحرّم فى نفسه و المانع عن صحه الصلاه، سواء كان محضاً أم كان فتيلًا، و سواء أ كان المفتول حريراً أم غيره من قطن أو صوف و نحوهما.

و منه تعرف أنّ ربط هذه المسأله بالمقام غير واضح، لما عرفت من عدم الفرق فى المزيج بين الحرير و غيره. و لعلّ الأنسب ذكرها فى فروع لبس الذهب كما لا يخفى.

(۲) لا ريب فى سقوط الحرمه التكليفيه و الوضعيه فيما إذا كان الاضطرار

---

[۱] قد مرّ حكمه [فى هذا الفصل الشرط السادس].

---

(۱)

فى ص ۲۷۹ فما بعدها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۷۷

....

مستوعباً لتمام الوقت، لدليل نفى الاضطرار، و لما دلّ على عدم سقوط الصلاه بحال.

و أمّا مع عدم الاستيعاب فالتكليفيه و إن كانت ساقطه حال العذر، لما ذكر لكن الوضعيه لا وجه لسقوطها بعد عدم الاضطرار إليها، إذ الواجب إيقاع الصلاه فى ساتر غير حرير فى مجموع الوقت المحدود بين المبدأ و المنتهى، و هو قادر عليه على الفرض، و القطعه من الوقت التى يضطر إلى لبسه فيها لا تجب الصلاه فيها بخصوصها. فما هو الواجب غير مضطر إلى تركه، و المضطر اليه ليس بمصداق للواجب.

نعم، لو قلنا بتبعيه المانعيه للحرمه من جهه انصراف دليلها إلى اللبس المحرم كما قيل اتجه السقوط حينئذ، لكن التبعيه ممنوعه كما سبق «۱».

و بالجمله: كلّ من الحرمه و المانعيه قد ثبتت بدليل مستقل و لا تبعيه و لا تلازم بينهما لا رفعاً و لا وضعاً. و دليل رفع الاضطرار لا يترتّب عليه إلا رفع الإثم، و هو لا يستلزم رفع المانعيه. فإطلاق دليلها محكّم.

ثم إنّه قد تعرّض فى المتن لعده فروع تتضمن دوران الأمر بين الصلاه عارياً أو فى ثوب مقرون بأحد الموانع، من كونه حريراً، أو مغصوباً، أو ممّا لا يؤكل أو ميته، أو نجساً، و اختار فى جميعها تقديم الصلاه عارياً ما عدا الأخير فرجّح الصلاه فى النجس، و قد مرّ الكلام حوله فى بحث النجاسات «۲» و ذكرنا أنّ ما أفاده (قدس سره) هو الصحيح، و إن كان على خلاف المشهور.

و كيف كان، فالكلام فعلًا متمحّض فيما عدا الأخير من صور الدوران فنقول: صور الدوران ثلاث:

الاولى: ما إذا دار الأمر بين رعايه الستر و بين الاجتناب عن

الحرام النفسی

---

(۱) فی ص ۳۴۲.

(۲) شرح العروه ۳: ۳۵۸.

....

من غیر استتباعه لحرمه وضعیه، و هذا کما إذا انحصر الثوب فی المغصوب، بناءً علی أنّ حرمه الشرط لا تسری إلی المشروط و لا توجب فساد العباده، فإنّ مصداق الشرط و هو الساتر و إن کان حراماً حینئذ لکونه غصباً لکنّه لا یستوجب فساد المشروط. فبناءً علی هذا المسلک الذی تعرّضنا له فی الأُصول فی بحث النهی عن العباده «۱» لیس فی البین إلا الحرمه التکلیفیه الصرفه غیر المقرونه بالوضع.

و یلحق بهذا القسم ما إذا کان التکلیف مقروناً بالوضع لکن الحرمه الوضعیه أعنی المانعیه کانت تابعه للتکلیفیه و دائره مدارها، من دون أن یکون لها دلیل مستقل عداها. و هذا کما لو قلنا بالسرایه فی الفرض المزبور.

الصوره الثانیه: ما لو دار الأمر بین التحفّظ علی الستر أو [عدم] ارتکاب المانع، من دون أن تکون هناک حرمه تکلیفیه أصلًا عکس الصوره الأُولی، کما لو انحصر الثوب فیما لا یؤکل، فانّ لبسه جائز فی نفسه حتی حال الصلاه مع قطع النظر عن الحرمه التشریعیه حینئذ. فلا حرمه فیه إلّا وضعاً.

و یلحق به ما لو کان الثوب من المیته، بناءً علی جواز الانتفاع بها فیما عدا البیع کما هو الصحیح.

الصوره الثالثه: ما لو دار الأمر بینه و بین [عدم] ارتکاب ما هو محرّم نفساً و وضعاً، مع ثبوت کلّ منهما بدلیل مستقل من دون استتباع بینهما، کما لو انحصر الثوب فی الحریر، فإنّه حرام نفساً، و مانع عن الصلاه من دون أن تکون المانعیه تابعه للحرمه کما تقدّم «۲».

أمّا الصوره الاولی: فلا ریب فی اندراجها فی کبری التزاحم، إذ لا تنافی بین شرطیه

الستر و حرمه الغصب فى مقام الجعل كى يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر، و إنّما التنافى ناشئ من عجز المكلّف عن الجمع بينهما فى مقام الامتثال

---

(۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۵: ۲۰.

(۲) فى ص ۳۴۲.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۷۹

....

الذى هو المناط فى التزاحم، و عليه فلا بدّ من ملاحظه مرجّحات هذا الباب و مقتضاها تقديم حرمه الغصب و الإتيان بالصلاه عارياً، فانّ حرمته فعليه مطلقه غير مشروطه بشى ء، بخلاف الستر فإنّه مشروط بالتمكّن من الساتر و القدره عليه، كما يكشف عنه ما دلّ على لزوم الصلاه عارياً لدى العجز عن الساتر، فإنّه كاشف عن اختصاص اشتراط الساتر بالقادر، و لا ريب فى تقدّم المطلق على المشروط، لانعدام موضوع الثانى بالأوّل، إذ هو مشروط بالقدره كما عرفت. و إطلاق النهى عن الغصب سالب لها و معجّز عنها بعد ملاحظه أن الممنوع شرعاً كالممنوع عقلًا، فلا فرق بين عدم وجود الساتر رأساً أو وجوده و المنع عن التصرف فيه شرعاً.

و بعباره اخرى: القدره المعتبره فى حرمه الغصب عقليه، و فى وجوب الستر شرعيه، و لا ريب فى تقدّم الاولى على الثانيه كما حرّر فى مرجّحات باب التزاحم «۱».

فالمقام بعينه نظير ما إذا انحصر الماء بالمغصوب، فكما ينتقل هناك إلى التيمّم، لأنّ الوضوء مشروط شرعاً بالتمكّن من الماء على ما يستفاد من نفس الآيه المباركه «۲» بقرينه ذكر المريض، ببيان تقدّم فى محلّه «۳» و النهى عن التصرّف فى الماء المغصوب سالب للتمكّن و رافع للقدره على استعماله شرعاً فلا يكون واجداً للماء، فكذا ينتقل فى المقام إلى الصلاه عارياً بعين الملاك، من دون فرق بينهما أصلًا.

و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما عن مفتاح

الکرامه من ترجیح الصلاه فی الساتر المغصوب، بدعوی أنّ التردید لیس بین ارتکاب الغصب و ترک الستر فحسب بل ترکه و ترک الرکوع و السجود، إذ العاری وظیفته الإیماء إلیهما، و لا ریب أنّ

---

(۱) مصباح الأُصول ۳: ۳۵۸.

(۲) المائده ۵: ۶.

(۳) شرح العروه ۱۰: ۶۸.

....

الرکوع و السجود أهم، فإنّهما ثلثا الصلاه کما یکشف عنه قوله (علیه السلام): «الصلاه ثلاثه أثلاث ثلث طهور، و ثلث رکوع، و ثلث سجود» «۱» فیتقدّم. فاللازم الصلاه مع رعایه الستر و الرکوع و السجود و إن استلزم التصرّف فی الغصب لأهمّیتها منه قطعاً، و لا أقل احتمالًا «۲».

وجه الفساد: أنّ الأهمّیه و إن کانت من مرجّحات باب التزاحم، لکن موردها ما إذا کان المتزاحمان مما اعتبرت القدره فی کلّ منهما عقلًا، و أمّا إذا اعتبرت فی أحدهما عقلًا و فی الآخر شرعاً فلا ریب فی تقدّم القدره العقلیه علی الشرعیه، و إن کانت الثانیه فی أعلی مراتب الأهمّیه، لما عرفت من فناء الموضوع و سلب القدره الشرعیه مع وجود العقلیه، و المقام من هذا القبیل، فإنّ القدره المعتبره فی الرکوع و السجود شرعیّه کنفس الستر، حیث إنّ وجوبهما مشروط بالتمکّن من الساتر کما یکشف عنه ما دلّ علی أنّ من لم یتمکن من الساتر وظیفته الإیماء إلیهما، و أنّ من لم یتمکّن من رعایه الستر وظیفته الصلاه عاریاً، فمن دلیل جعل البدل لدی العجز یستکشف تقیّد المبدل عنه بالقدره شرعاً.

و بالجمله: لا مجال للترجیح بالأهمّیه فی مثل المقام، بل اللازم تقدیم القدره العقلیّه علی الشرعیه، و مقتضاه تعیّن الصلاه عاریاً کما عرفت.

و أمّا الصوره الثانیه: أعنی الدوران بین فوات الشرط بأن یصلّی عاریاً

مومئاً، و بين الاقتران بالمانع فقط من دون حرمه نفسيّه كانحصار الثوب فيما لا يؤكل أو فى الميته على القول بجواز الانتفاع بها. فالمشهور إدراج ذلك فى باب التزاحم، و تبعهم شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «۳» فراعوا مرجّحات هذا الباب من إعمال الأهمّيه و غيرها.

---

(۱) الوسائل ۶: ۳۱۰/ أبواب الركوع ب ۹ ح ۱.

(۲) [و لعله فهم ذلك مما ذكره فى مفتاح الكرامه ۲: ۱۷۵ السطر ۲۷].

(۳) أجود التقريرات ۱: ۲۸۲.

....

لكنّا ذكرنا غير مرّه خروج هذه الموارد و نحوها من صور تعذّر المركّبات عن باب التزاحم و اندراجها فى باب التعارض، لعدم تعقّل المزاحمه بين أجزاء المركّب و شرائطه و موانعه، إذ التزاحم لا يكون إلا بين تكليفين نفسيين مستقلّين يشتمل كلّ منهما على ملاك فى نفسه، و أمّا فى باب المركّبات فليس فى موردها إلا تكليف وحدانى متعلّق بالمركّب، و أمّا الأوامر الغيريّه فكلّها إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه بمقتضى الارتباطيه الملحوظه بينها، فليس هناك إلّا ملاك واحد قائم بالمجموع.

و عليه فمقتضى القاعده الأوّليه عند تعذّر جزء أو شرط أو مانع سقوط الأمر المتعلّق بالمركّب رأساً من جهه العجز، فانّ المقيّد متعذّر بتعذّر قيده، إلّا أنّه فى خصوص باب الصلاه علمنا من الخارج بدليل الإجماع و الضروره أنّ الصلاه لا تسقط بحال، فبعد سقوط الأمر الأوّل نستكشف من هذا الدليل تعلّق أمر جديد بالباقى من الأجزاء و الشرائط و الموانع الممكن إتيانها، لكن متعلّق هذا الأمر مردّد بين ما تركّب من هذا القيد أو من ذاك.

ففى المقام يتردد الواجب بين أن يكون هى الصلاه عارياً مومئاً، أو ساتراً مع الركوع و السجود و إن وقعت فيما

لا يؤكل، فالشك إنّما هو فى المجعول الشرعى و الوظيفه المقرّره فى هذا الظرف، و أنّ الشارع هل ألغى شرطيه الستر حينئذ أو ألغى المانعيه لما لا- يؤكل، فالترديد فى مقام الجعل و ما اعتبره الشارع من رعايه الشرطيه أو المانعيه لا فى مرحله الامتثال من جهه العجز. و واضح أنّ مثله داخل فى باب التعارض، فتقع المعارضه حينئذ بين إطلاق دليل الشرطيه و إطلاق دليل المانعيه، فلا بدّ من إعمال قواعد باب التعارض و رعايه مرجّحاته، دون الرجوع إلى مرجّحات باب التزاحم من ملاحظه الأهمّيه و نحوها.

و قد ذكرنا فى محلّه أنّ الإطلاقين المتعارضين إن كانا على نحو يقدّم أحدهما على الآخر عرفاً، بحيث صلح أن يكون بياناً، كما لو ثبت أحدهما بدليل لفظى

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٨٢

....

و الآخر بدليل لبّى قدّم ما حقّه التقديم «١»، و من هنا ذكرنا أنّه لو دار الأمر بين ترك القيام أو ترك الطمأنينه تعيّن الصلاه قائماً، لأنّ الأوّل ثبت بدليل لفظى و هو قوله (عليه السلام): «إذا قوى فليقم» «٢» و الثانى بدليل الإجماع، و المتيقّن منه غير صوره الدوران.

و إذا تكافأ الإطلاقان من غير ترجيح فى البين سقطا بالمعارضه لا- محاله. و حينئذ فان علمنا إجمالًا بلزوم رعايه إحدى الخصوصيتين المفروض تعذّر الجمع بينهما كالستر و عدم الوقوع فيما لا يؤكل مثلًا لزم التكرار، عملًا بقاعده الاشتغال، فيصلّى عارياً مومئاً تاره، و فيما لا- يؤكل اخرى. و أمّا إذا لم يعلم بذلك كما هو الغالب، فانّ فرض العلم الإجمالى نادر جدّاً كما لا يخفى فتنتهى النوبه إلى الأصل العملى، و مقتضاه الرجوع إلى البراءه عن كلّ من الخصوصيتين، فانّ تعيّن اعتبار خصوص الستر

كاعتبار خصوص المانعيه فى هذه الحاله مشكوك يدفع بأصاله البراءه، و نتيجته التخيير بين الأمرين، فلا يجب الجمع بينهما لفرض التعذّر، و لا يجوز تركهما لعدم الاضطرار، و الضرورات تقدّر بقدرها، فيتخيّر فى الأخذ بأحدهما و ترك الآخر، هذا حكم كبرى المسأله.

و أمّا التطبيق على المقام، أعنى الدوران بين الصلاه عارياً مومئاً و بين إيقاعها فيما لا يؤكل، فلا ريب فى تعيّن الأوّل، لتقدّم دليل المانعيه على دليل شرطيه الستر و دليل جزئيه الركوع و السجود.

أمّا الأوّل: فلأنّ دليل المانعيه ناظر إلى دليل الساتر و مقيّد لإطلاقه و محدّد لموضوعه، فهو شارح للمراد منه، و أنّه يعتبر فيه أن لا يكون مما لا يؤكل فغير المأكول وجوده كعدمه فى عدم تحقّق الستر الصلاتى به.

و منه يظهر وجه تقدّمه على الثانى، إذ الركوع و السجود وظيفه من يتمكّن

---

(۱) مصباح الأُصول ۳: ۳۶۴.

(۲) الوسائل ۵: ۴۹۵/ أبواب القيام ب ۶ ح ۳.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۸۳

[مسأله ۳۹: إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس و غير المأكول]

[۱۳۰۷] مسأله ۳۹: إذا اضطر إلى لبس أحد الممنوعات من النجس و غير المأكول، و الحرير، و الذهب، و الميته، و المغصوب، قدم النجس على الجميع، ثمّ غير المأكول، ثم الذهب و الحرير و يتخيّر بينهما، ثم الميته [۱] فيتأخّر المغصوب عن الجميع (۱).

من الساتر، و إلا فالعارى وظيفته الإيماء إليهما. و عليه فدليل المانعيه رافع لموضوع وجوب الركوع و السجود، إذ يتحقّق به عدم التمكّن من الستر المعتبر فى الصلاه، فلا موضوع لهما.

و إن شئنا عبّرنا بحكومه دليل مانعيه الصلاه فيما لا يؤكل على دليل وجوب الركوع و السجود، لارتفاع موضوعهما به، بل و على دليل وجوب الستر، لنظره و كونه شارحاً للمراد منه كما مرّ.

فتحصّل: أنّ

المتعيّن فى هذه الصوره تقديم دليل المانعيه، فيصلّى عارياً مومئاً.

و مما ذكرنا يظهر الحال فى الصوره الثالثه، أعنى ما لو دار الأمر بين الصلاه عارياً و بين إيقاعها فى مانع مع حرمته نفساً أيضاً من دون استتباع بينهما، كما لو انحصر ثوبه فى الحرير، فانّ هذه الصوره هى مجمع للصورتين المتقدّمتين، و لا تزيد عليهما بشى ء، فإنّها من حيث الحرمه النفسيه ملحقه بالصوره الأُولى و من حيث الوضعيه ملحقه بالثانيه، فهى ملحقه بباب التزاحم من جهه و بباب التعارض من جهه أُخرى، و حيث حكمنا فى الصورتين بتعيّن الصلاه عارياً مومئاً و إن كان ذلك بملاكين كما عرفت مفصّلًا، ففى المقام أيضاً كذلك، بل بطريق أولى كما لا يخفى.

(۱) تقدّم الكلام فيما إذا انحصر اللباس فى ثوب يحرم لبسه فى الصلاه

---

[۱] الظاهر تقديم الميته و غير المأكول على الذهب و الحرير و يتخير بينهما إذا كانت الميته ميته مأكول اللحم، و إلا قدم غير المأكول.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۸۴

....

تكليفاً، أو وضعاً، أو هما معاً من دون اضطرار إلى أصل اللبس، بأن تمكّن من الصلاه عارياً.

و أمّا إذا لم يتمكّن فاضطرّ إلى لبس أحد الممنوعات فى الصلاه فقد ذكر فى المتن أنّه يقدّم النجس أولًا، ثم غير المأكول، ثم الحرير و الذهب مخيّراً بينهما، ثم الميته ثم المغصوب.

أقول: أمّا تقدّم النجس على الجميع فظاهر بناءً على ما عرفت من جواز الصلاه فيه حتى مع عدم الاضطرار إلى اللبس و التمكّن من الصلاه عارياً، فمع الاضطرار بطريق أولى. و أمّا على المبنى الآخر فحكمه حكم الميته و غير المأكول الذى ستعرفه.

و أمّا بقيه المذكورات فصور الدوران بينها ثلاثه.

الاولى: أن يدور الأمر بين ارتكاب أحد

مـانعين من دون حرمه نفسيّه فى شـى ء منهما، كما لو دار الأمر بين الصـلاه فى غير المأكول أو فى الميته بناءً على جواز الانتفاع بها فى غير البيع كما هو الصحيح.

الثانيه: أن يدور الأمر بين ارتكاب مانع و بين حرام نفسـى من دون تضمّنه للمانعيه، أو لو كانت فهى تابعه للحرمه النفسيه كما لو دار الأمر بين غير المأكول أو الميته و بين المغصوب.

الثـالثه: أن يـدور بين محرّم نفساً و وضـعاً و بين الحرام النفسـى مع حرمته وضـعاً أيضاً مسـتقلا، كما فى الـدوران بين الـذهب و الحرير، أو تبعاً كما لو دار بين أحدهما و بين المغصوب، أو مع عدم الحرمه الوضعيه أصلًا كما فى المثال لو قلنا بعدم السرايه.

أمّا الصوره الأُولى: فقـد عرفت اندراجها فى باب التعارض، و أنّه بعد سـقوط الأمر المتعلّق بالمركّب لمكان التعذّر و اسـتكشاف أمر جديد متعلّق بالباقى بدليل عدم سقوط الصلاه بحال يتردّد المجعول فى هذه الحاله بين أن

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٨٥

....

يكون هو اعتبـار المـانعيه لخصوص الميته أو لخصوص غير المـأكول، و حيث لاـ علم إجمـالى غالباً بإحـدى الخصوصـيتين كى يستلزم التكرار فالمرجع أصاله البراءه عن كلّ منهما، فيتخيّر فى الصلاه فى أىّ منهما شاء.

و بـالجمله: فالمقـام كغيره من سـائر المركّبات التى يتعـذّر الجمع بين جميع خصوصـياتها، خارج عن باب المزاحمه رأساً كما مرّ توضيحه فى المسأله السابقه. فلا وجه لملاحظه الأهمّيه، بل هى من صغريات باب التعارض فلا بدّ من إعمال قواعد هذا الباب، و مقتضاها التخيير فى المقام كما عرفت.

و منه يظهر أنّه لا وجه لتأخير الميته عن غير المأكول فضلًا عن الذهب و الحرير كما صنعه فى المتن بل هى و غير

المأكول فی عرض واحد.

و من الغريب أنّه (قدس سره) مع اعترافه بجواز الانتفاع بالميته، و عدم حرمتها إلا وضعاً لا تكليفاً كغير المأكول كيف أخّرها عنه مع تساويهما من جميع الجهات، و حديث الأهمّيه قد عرفت أنّه لا موضوع لها فی أمثال المقام.

و أمّا الصوره الثانيه: أعنی الدوران بين غير المأكول أو الميته و بين المغصوب، فلا ريب فی اندراجها فی باب التزاحم، لعدم التنافی فی مقام الجعل بين النهی عن الغصب و بين اعتبار المانعيه لأحدهما فی الصلاه، غايته أنّ المكلّف غير قادر على الجمع بينهما فی مقام الامتثال، لفرض الاضطرار إلى أحد اللبسين، فلا بدّ من رعايه مرجّحات هذا الباب.

و حيث أنّ القدره المعتبره فی الغصب عقليه، و فی المانعيه المعتبره لأحدهما فی الصلاه شرعيه كما أُشير إليه سابقاً «۱»، بل إن كافه القيود المعتبره فی الصلاه من الوجوديه و العدميه الراجعه إلى الأجزاء و الشرائط و الموانع كلّها مما اعتبرت فيها القدره شرعاً، كما يقتضيه دليل جعل البدل لها بأسرها بمراتبه النازله، الكاشف عن تقيّد المبدل عنه شرعاً بفرض التمكّن، و قد تقرّر فی

---

(۱) فی ص ۳۷۹.

....

محلّه «۱» أنّ ما اعتبرت فيه القدره عقلًا مقدّم على ما اعتبرت فيه شرعاً فی المتزاحمين، لارتفاع موضوع الثانی بالأوّل، و كونه بمثابه الدليل الحاكم كما أشرنا إليه قريباً كان اللازم فی المقام تعيّن الصلاه فی الميته أو فی غير المأكول و عدم جوازها فی المغصوب.

و أمّا الصوره الثالثه: فيظهر الحال فيها ممّا مرّ، فإنّها مجمع للصورتين المتقدّمتين، فاذا دار الأمر بين الذهب و الحرير فمن حيث المانعيه ملحقه بالصوره الأُولى، فهی مندرجه فی باب التعارض و حكمه التخيير،

دفعاً لاحتمال المانعيه لخصوص كلّ منهما بأصل البراءه كما عرفت. و من حيث الحرمه النفسيه ملحقه بباب التزاحم، و حيث لا ترجيح فالحكم أيضاً هو التخيير. كما أنّ نسبه الحرمه النفسيه من كلّ منهما إلى الوضعيه فى الأُخرى على حدٍ سواء، فلا ترجيح بوجه من الوجوه.

و إذا دار بين أحدهما و بين المغصوب فمن حيث المانعيه فى الغصب على القول بها، و إن كانت تابعه تقع المعارضه بينها و بين المانعيه فى أحدهما، فمن هذه الجهه الحكم هو التخيير، و أمّا من حيث الحرمه النفسيه فهما من باب المتزاحمين، و القدره المعتبره فيهما عقليه كما لا يخفى، فتصل النوبه إلى الترجيح بالأهمّيه، و حيث إن حرمه الغصب أهم من حرمه لبس الذهب أو الحرير، إذ ليس فى موردهما إلّا حقّ اللّه تعالى فقط، و أمّا الغصب فارتكابه يتضمّن تضييع حقّ الناس زائداً على حقّه تعالى، فالمتعيّن تركه و الصلاه فى أحدهما.

و بعباره اخرى: حرمه الغصب نفساً تتزاحم مع كلّ من التحريمين الثابتين للذهب و الحرير النفسى و الوضعى، و تقدّم عليهما بملاكين، فإنّها تتقدّم على حرمتهما النفسيه بملاك الأهميه، و على حرمتهما الوضعيه بملاك تقدّم القدره العقليه على الشرعيه كما ظهر وجهه ممّا بيّناه.

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٣٥٨.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ٣٨٧

[مسأله ۴۰: لا بأس بلبس الصبى الحرير]

[١٣٠٨] مسأله ۴۰: لا بأس بلبس الصبى الحرير (١) فلا يحرم على الولى إلباسه إيّاه، و تصحّ صلاته فيه [١] بناء على المختار من كون عباداته شرعيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ النجس مقدّم على الجميع، من جهه النصّ المسوّغ للصلاه فيه عند الانحصار حتى مع عدم الاضطرار كما تعرّضنا له فى محلّه «١» و بعده غير المأكول و الميته مخيّراً

بينهما، ثم الذهب و الحرير مخيّراً بينهما أيضاً، ثم المغصوب.

(۱) لقصور المقتضى للمنع، فإنّ الأخبار الناهيه عن اللبس خاصّه بالرجال، مضافاً إلى حديث رفع القلم عن الصبى «۲». و عليه فلا يحرم إلباسه إياه على الولى كما هو ظاهر.

و أمّا صلاته فيه بناءً على شرعيّه عباداته فقد حكم فى المتن بالصحه. لكنّه مشكل جدّاً بعد إطلاق قوله (عليه السلام): «لا تحلّ الصلاه فى حرير محض» «۳» الشامل للبالغ و غيره. و من الظاهر أنّ الحلّيه فى الروايه يراد بها الوضعيه، دون التكليفيه كى تختصّ بالأوّل.

و واضح أيضاً أن لا تلازم بين المانعيه و الحرمه فى الحرير و كذا الذهب بعد ثبوت كلّ منهما بدليل مستقل، و عدم تبعيه أحدهما للآخر كما فى الغصب فارتفاع الإثم بدليل خاص كما فى المقام لا يقتضى ارتفاع المانعيه بعد إطلاق دليلها كما عرفت.

و دعوى انصراف المانعيه إلى خصوص اللبس المحرّم فى نفسه المفقود فى

---

[۱] فيه منع، و قد مرّ أن الجواز التكليفى لا يلازم الصحه.

---

(۱) شرح العروه ۳: ۳۶۱.

(۲) الوسائل ۱: ۴۵/ أبواب مقدمه العبادات ب ۴ ح ۱۱، ۱۲، ۲۹: ۹۰/ أبواب القصاص فى النفس ب ۳۶ ح ۲.

(۳) المتقدم فى ص ۳۲۷.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۸۸

[مسأله ۴۱: يجب تحصيل الساتر للصلاه و لو بإجاره أو شراء]

[۱۳۰۹] مسأله ۴۱: يجب تحصيل الساتر للصلاه و لو بإجاره أو شراء (۱). و لو كان بأزيد من عوض المثل ما لم يجحف بماله و لم يضر بحاله، و يجب قبول الهبه أو العاريه ما لم يكن فيه حرج، بل يجب الاستعاره و الاستيهاب كذلك.

[مسأله ۴۲: يحرم لبس لباس الشهره]

[۱۳۱۰] مسأله ۴۲: يحرم لبس لباس الشهره [۱] بأن يلبس خلاف زيّه من حيث جنس اللباس، أو من حيث لونه، أو من حيث وضعه و تفصيله و خياطته كأن يلبس العالم لباس الجندى، أو بالعكس مثلًا (۲).

المقام كما فى النساء و كما فى الحرب أو الضروره غير مسموعه كما مرّ سابقاً «۱» فلاحظ.

(۱) لوجوب تحصيل مقدّمات الواجب المطلق عقلًا و لو استلزم صرف المال ما لم يبلغ حدّ الإجحاف و الإضرار بالحال، كما لو أُريد بأضعاف قيمته، فيرتفع حينئذ بدليل نفى الحرج و الضرر. فلو اهدى الساتر وجب القبول ما لم يتضمّن المنّه، بل وجبت الاستعاره و الاستيهاب ما لم تكن فيه ذلّه، و إلا فمع المهانه أو الامتنان اللذين يشقّ تحملهما عاده يرتفع الوجوب بدليل نفى الحرج كما هو ظاهر.

(۲) فسّر (قدس سره) لباس الشهره بلبس الإنسان ما هو خلاف زيّه من حيث الجنس أو اللون أو سائر الخصوصيات، و مثّل له بلبس العالم لباس الجندى أو العكس. و كأنّه استند فى تحريمه إلى النهى الوارد فى جمله من النصوص المذكوره فى الوسائل. كمصحّح أبى أيّوب الخزّاز عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «إنّ اللّه تعالى يبغض شهره اللباس» «۲».

و مرسل ابن مسكان عنه (عليه السلام) قال: «كفى بالمرء خزياً أن يلبس

---

[۱] على الأحوط فى غير ما إذا انطبق عليه عنوان الهتك و نحوه.

---

(۱) فى ص ۳۴۲.

(۲)

الوسائل ۵: ۲۴/ أبواب أحكام الملابس ب ۱۲ ح ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۸۹

....

ثوباً یشهره، أو یرکب دابّه تشهره» «۱».

و مرسل عثمان بن عیسی عنه (علیه السلام) قال: «الشهره خیرها و شرّها فی النار» «۲».

و خبر أبی سعید عن الحسین (علیه السلام) قال: «من لبس ثوباً یشهره کساه اللّه یوم القیامه ثوباً من النار» «۳».

و خبر ابن القداح عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال «قال أمیر المؤمنین (علیه السلام): نهانی رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) عن لبس ثیاب الشهره ...» إلخ. و هذا الأخیر مذکور فی باب ۱۷ من أحکام الملابس الحدیث ۵ الوسائل «۴».

لکن هذه الأخبار مضافاً إلی ضعف أسانید ما عدا الأوّل منها إمّا من جهه الإرسال، أو وجود سهل بن زیاد فی الطریق کما فی الأخیر، أو محمد بن سنان کما فیما قبله. تتطرّق المناقشه فی دلالتها علی النهی عن لباس الشهره بالمعنی الذی فسّره الماتن، فانّ الظاهر من هذه الأخبار کون الممنوع لبس ما یوجب اشتهار لابسه بین الناس، بحیث یعرف به و یکون ممیّزا له عمّا عداه، کأن یلبس الإنسان عمامه حمراء أو ذات حنکین أو الفروه مقلوبه و نحو ذلک ممّا یکون معرّفاً للشخص و یشار إلیه بالبنان، فیوجب اشتهاره بین الناس لامتیازه عنهم.

و من الواضح أنّ مجرّد لبس ما هو خلاف الزی لا یقتضی ذلک، فلو لبس العالم لباس الجندی أو بالعکس و دخل فی بلده غریبه لا یشتهر بذلک، لمساواته فی اللبس مع أهل ذاک اللباس، بخلاف لبس مثل العمامه الحمراء الموجب للاشتهار حیثما کان، لاختصاصه به و عدم اشتراک غیره معه.

و بالجمله: الخروج عن الزی شی ء و الاشتهار باللباس شی ء آخر،

و النسبه

---

(١) الوسائل ۵: ٢۴/ أبواب أحكام الملابس ب ١٢ ح ٢، ٣، ۴.

(٢) الوسائل ۵: ٢۴/ أبواب أحكام الملابس ب ١٢ ح ٢، ٣، ۴.

(٣) الوسائل ۵: ٢۴/ أبواب أحكام الملابس ب ١٢ ح ٢، ٣، ۴.

(۴) الوسائل ۵: ٣٠/ أبواب أحكام الملابس ب ١٧ ح ۵.

....

بينهما عموم من وجه، و الأخبار إنّما تشير إلى المعنى الثانى دون الأوّل و الموضوع فيها مطلق ما يوجب الاشتهار من اللباس أو الدابه و غيرهما كما يقتضيه الإطلاق فى بعض تلك الأخبار، و لا يختص بالثياب، و لذا عنون الباب فى الكافى بباب كراهه الاشتهار بين الناس.

و يؤيّد ما ذكرناه في تفسير هذه الأخبار صحيح حماد بن عثمان قال: «كنت حاضراً لأبى «١» عبد اللّه (عليه السلام) إذ قال له رجل: أصلحك اللّه ذكرت أنّ على بن أبى طالب (عليه السلام) كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعه دراهم و ما أشبه ذلك، و نرى عليك اللباس الجيّد، قال فقال له: إنّ على بن أبى طالب (عليه السلام) كان يلبس ذلك فى زمان لا ينكر، و لو لبس مثل ذلك اليوم لشهر به، فخير لباس كلّ زمان لباس أهله ..» «٢».

حيث يظهر منه أنّ المذموم ليس مجرّد الخروج عن الزى، بأن يلبس العالم لباس الجندى أو بالعكس و لو فى داره مدّه قليله دون أن يطّلع عليه أحد، بحيث يكون حكمه حكم لبس الرجل الذهب أو الحرير، بل العبره أن يشهر به بين الناس و يكون من أوصافه و نعوته التى يعرف بها كالأمثله المتقدّمه، فيقال مثلًا: الرجل الذى عمامته حمراء و هكذا.

ثم إنّ لباس الشهره بالمعنى الأوّل الذى فسّره فى

المتن لا- دليل على حرمته بل و لا- قائل به فيما نعلم، و أمّا المعنى الثانى الذى تضمّنته هذه الأخبار فلا يمكن الالتزام بحرمته أيضاً، فإنّ الصحيحه الأخيره المتقدّمه آنفاً لا يظهر منها أكثر من الكراهه كما لا يخفى، و ما عداها من الروايات السابقه كلّها ضعيفه السند ما عدا الاولى منها كما عرفت. و الروايه الاولى و إن كانت صحيحه و بحسب الدلاله ظاهره، لظهور كلمه يبغض فى الحرمه، إلا أنّه لأجل عدم ذهاب الأصحاب إلى التحريم، بل لم يعهد القول به صريحاً من أحد، لا يمكن الالتزام

---

(۱) [فى الكافى ۶: ۴۴۴/ ۱۵ عند أبى عبد اللّه بدل لأبى عبد اللّه].

(۲) الوسائل ۵: ۱۷/ أبواب أحكام الملابس ب ۷ ح ۷.

و كذا يحرم على الأحوط لبس الرجال ما يختصّ بالنساء (۱) أو بالعكس [۱].

به، فإنّ الحرمه لو كانت ثابته لكانت ظاهره، بل لم يقع الخلاف فيها فى مثل هذه المسأله.

و عليه فالأقوى هى الكراهه، استناداً إلى هذه الروايه أو غيرها من الأخبار على وجه.

(۱) على الأشهر كما قيل و يستدلّ له بعده من الأخبار المذكوره فى الوسائل فى باب ۱۳ من أحكام الملابس.

منها: ما رواه الطبرسى فى مكارم الأخلاق عن سماعه بن مهران عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) و أبى الحسن (عليه السلام): فى الرجل يجرّ ثيابه، قال: «إنّى لأكره أن يتشبّه بالنساء» «۱».

لكن الروايه ضعيفه السند، إذ الطبرسى لا يروى عن سماعه بلا واسطه كما هو ظاهر، فقد سقط ما بينهما فتكون مرسله.

نعم، رواها فى الكافى بعين هذا المتن بسند صحيح «۲» لكن الدلاله قاصره فانّ الكراهه فى لسان الأخبار و إن لم تكن بالمعنى

المصطلح لكنّها غير ظاهره فى التحريم أيضاً، فغايتها الدلاله على مطلق المرجوحيه الصالح لكلّ منهما، فلا تدلّ على الحرمه من دون القرينه المفقوده فى المقام كما لا يخفى.

و منها: ما رواه عنه أيضاً عن أبى عبد اللّه عن آبائه (عليهم السلام) قال: «كان رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، و ينهى

---

[۱] على الأحوط فيما إذا تزيى أحدهما بزى الآخر، و أما إذا كان اللبس لغايه أُخرى فلا حرمه، و لا سيما إذا كانت المده قصيره.

---

(۱) الوسائل ۵: ۲۵/ أبواب أحكام الملابس ب ۱۳ ح ۱، مكارم الأخلاق ۱: ۲۵۶/ ۷۶۷.

(۲) الكافى ۶: ۴۵۸/ ۱۲ [و لعله يريد كون السند معتبراً لا صحيحاً بالاصطلاح، لأن فى السند عثمان بن عيسى، و هو واقفى، لم يثبت رجوعه عن الوقف كما ذكره فى معجم رجال الحديث ۱۲: ۱۳۲].

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۹۲

....

المرأه أن تتشبّه بالرجال فى لباسها» «۱» و هى أيضاً ضعيفه بما عرفت.

و منها: ما رواه عنه أيضاً عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «خير شبابكم من تشبّه بكهولكم، و شرّ كهولكم من تشبّه بشبابكم» «۲». و هى مضافاً إلى ضعف السند بما مرّ أجنبيه عن المقام رأساً كما لا يخفى.

و ربما يستدلّ للحرمه بما رواه فى الكافى عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) فى حديث: لعن اللّه المحلّل و المحلّل له، و من تولّى غير مواليه، و من ادعى نسباً لا يعرف و المتشبّهين من الرجال بالنساء، و المتشبّهات من النساء بالرجال ...» إلخ «۳».

و نوقش فيه بعدم إراده الإطلاق من التشبّه،

بل فی خصوص التذکّر و التأنّث، کأن یکون الشخص مخنّثاً کما یشهد له ما رواه فی العلل بسنده عن زید بن علی عن آبائه عن علی (علیه السلام): «أنّه رأی رجلًا به تأنیث فی مسجد رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) فقال له: اخرج عن مسجد رسول اللّه یا من لعنه رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) ثم قال علی (علیه السلام): سمعت رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) یقول: لعن اللّه المتشبّهین من الرجال بالنساء و المتشبّهات من النساء بالرجال» «۴».

و فیه: أنّه لا موجب لرفع الید عن الإطلاق بمثل هذه الروایه الضعیفه بحسب السند من جهه حسین بن علوان و غیره الواقع فی الطریق، البعیده بحسب المضمون، فانّ من به تأنیث یجب إجراء الحدّ علیه و هو القتل، لا مجرّد الإخراج عن مسجد الرسول (صلّی اللّه علیه و آله) فإطلاق روایه جابر الشامل لمثل اللبس محکّم.

---

(۱) الوسائل ۵: ۲۵/ أبواب أحکام الملابس ب ۱۳ ح ۲، مکارم الأخلاق ۱: ۲۵۶/ ۷۶۸.

(۲) الوسائل ۵: ۲۵/ أبواب أحکام الملابس ب ۱۳ ح ۳، مکارم الأخلاق ۱: ۲۵۷/ ۷۶۹.

(۳) الوسائل ۱۷: ۲۸۴/ أبواب ما یکتسب به ب ۸۷ ح ۱، الکافی ۸: ۶۹/ ۲۷.

(۴) الوسائل ۱۷: ۲۸۴/ أبواب ما یکتسب به ب ۸۷ ح ۲، علل الشرائع: ۶۰۲/ ۶۳.

و الأحوط ترک الصلاه فیهما و إن کان الأقوی عدم البطلان [۱] (۱).

نعم، الظاهر منها أن یکون ذلک بقصد التشبّه، فلو لبس أحدهما ما یختصّ بالآخر من دون القصد المزبور، بل لغرض آخر عقلائی، سیما إذا کانت المده یسیره کما لو لبس الرجل حذاء زوجته فی البیت لغرض التطهیر

أو بالعكس أو لبس أحدهما ثوب الآخر لدفع البرد و نحوه من سائر الدواعى فالروايه منصرفه عن مثل ذلك كما لا يخفى.

على أنّ الروايه فى نفسها ضعيفه السند أيضاً بعمرو بن شمر، فلا يمكن الاستدلال بها للتحريم حتى مع قصد التشبه. فالأقوى أنّ الحكم مبنى على الكراهه استناداً إلى موثّقه سماعه المتقدّمه.

(۱) بناءً على حرمه اللبس فى الفرعين المتقدّمين أعنى لباس الشهره و التشبّه فهل تثبت المانعيه له أيضاً فتبطل الصلاه فيه؟

ذهب كاشف الغطاء (قدس سره) إلى ذلك، بدعوى الملازمه بين الحرمه النفسيه و المانعيه «۱». و هى كما ترى، لعدم الملازمه بين الأمرين، إذ مجرّد النهى عن أمر خارج عن حقيقه الصلاه كما فى المقام لا يقتضى الفساد كما هو ظاهر.

و الصحيح فى المقام أن يقال: إنّه إذا كان معه ساتر بالفعل غير ذاك اللباس المحرّم، بحيث تحقّق ستر عورته فعلًا بستر مباح فلا ينبغى الارتياب فى الصحه، لتحقّق الشرط و هو الستر بحده. و مجرّد لبس ما هو محرّم الذى هو كالنظر إلى الأجنبيه فى الخروج عن حقيقه الصلاه لا يوجب البطلان، لعدم الاتحاد بينه و بين شى ء من أجزاء العباده كما هو واضح.

و أمّا إذا كان الساتر الفعلى هو اللباس المحرّم، بحيث كان هو بنفسه مصداقاً

---

[۱] لا يبعد البطلان فى الساتر بالفعل المحرم لبسه.

---

(۱) كشف الغطاء: ۲۰۱ السطر ۲۱.

[مسأله ۴۳: إذا لم يجد المصلّى ساتراً حتى ورق الأشجار و الحشيش فان وجد الطين]

[۱۳۱۱] مسأله ۴۳: إذا لم يجد المصلّى ساتراً حتى ورق الأشجار و الحشيش فان وجد الطين [۱] أو الوحل، أو الماء الكدر، أو حفره يلج فيها و يتستّر بها أو نحو ذلك ممّا يحصل به ستر العوره صلّى صلاه المختار [۲] قائماً مع الركوع و السجود،

و إن لم يجد ما يستر به العوره أصلًا، فإن أمن من الناظر بأن لم يكن هناك ناظر أصلًا، أو كان و كان أعمى، أو فى ظلمه، أو علم بعدم نظره أصلًا، أو كان ممّن لا يحرم نظره اليه كزوجته أو أمته، فالأحوط تكرار الصلاه [۱] بأن يصلّى صلاه المختار تاره و مومئاً للركوع و السجود أُخرى قائماً، و إن لم يأمن من الناظر المحترم صلّى جالساً (۱).

للشرط و هو الستر، فبناءً على ما اخترناه سابقاً من سرايه حرمه الشرط إلى المشروط اتّجه البطلان، إذ عليه يتعلّق النهى بنفس العباده فيوجب فسادها.

و أمّا بناءً على ما اخترناه أخيراً من عدم السرايه، إذ لا مقتضى لها، فإنّ قضيه الاشتراط ليست إلا كون المأمور به الحصّه الخاصّه من الطبيعى و هى الصلاه المقارنه للستر مثلًا فكون مصداق الستر حراماً لا يستوجب عدم تحقّق تلك الحصّه الخاصّه، فالأقوى حينئذ الصحّه و إن كان آثماً، إلا فيما إذا كان الشرط عباديا كالطهارات الثلاث، فانّ فسادها يقتضى فساد العباده، فلا يتحقّق الشرط فتبطل الصلاه للإخلال بالشرط. و لا يقاس المقام بالساتر المغصوب، لوضوح الفرق فتدبّر جيداً.

(۱) قد ذكرنا فى بحث الستر و الساتر أنّ الستر الصلاتى يفرق عن الستر الواجب فى نفسه عن الناظر المحترم، فإنّ الثانى يتحقّق بكلّ ما يحصل معه ستر

---

[۱] مرّ أنه فى عرض الحشيش و نحوه.

[۲] الأظهر أن المتستّر بدخول الوحل أو الماء الكدر أو الحفره يصلى مع الإيماء، و الأحوط الجمع بينها و بين صلاه المختار.

[۱] لا بأس بالاكتفاء بالصلاه مع الإيماء قائماً.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۳۹۵

....

البشره، و يمنع عن بدوّ العوره و إن كان بالارتماس فى الماء، أو الدخول فى الحفيره،

أو يطلى بـالطين و نحوه ممـا تتحفّظ معه سوأته عن وقوع النظر إليهـا. و هـذا بخلاـف الأـوّل، فـإنّه يعتـبر فيه سـاتر خـاص لـدى الاختيار، و هو ما يصدق عليه عنوان الثوب، فلا يجزئ غيره اختياراً حتى القطن قبل صنعه ثوباً فضلًا عن ورق الأشجار و الحشيش و نحوهما، و قد استفيد ذلك من الأدلّه كما تقدّم فى محلّه «۱».

نعم، مع العجز عن الثوب ينتقل إلى بـدله و هو ورق الأشـجار و الحشـيش فإنها المرتبه النازله من الساتر كما تـدلّ عليه صـحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فيبقى عرياناً و حضرت الصلاه كيف يصلّى؟ قـال: إن أصاب حشـيشاً يستر به عورته أتمّ صـلاته بالركوع و السـجود، و إن لم يصب شـيئاً يستر عورته أومأ و هو قائم» «۲».

و أمّا الـدخول فى الحفره، أو المـاء الكـدر، أو الطلى بالطين و نحوه ممّا ذكر فى المتن فلا عبره بشـى ء منها، لعـدم الـدليل على حصول الستر الصـلاتى بها، فمع العجز عن الثوب و عن الحشـيش وظيفته الصلاه عارياً التى ستعرف كيفيتها و إن تمكّن من هذه الأُمور، فإنّها كالعدم.

و ممّا ذكرنا تعرف أنّ ورق الأشـجار و الحشـيش فى طول الثوب و بدل عنه فلا تجوز الصـلاه فيها اختياراً مع التمكّن من الثوب، فما يظهر من المتن من كونهما فى عرض واحد فى غير محلّه.

و كيف كان، فيقع الكلام فى كيفيّه صلاه العارى. و قد اختلفت فيها كلماتهم بعد الاتّفاق على عدم سقوط الصلاه عنه.

فالمشهور أنّه مع الأمن من الناظر المحترم يصلّى قائماً مومئاً للركوع

---

(۱) فى ص ۱۲۵ فما بعدها.

(۲) الوسائل ۴: ۴۴۸/ أبواب لباس المصلى ب

۵۰ ح ۱.

....

و السجود، و مع عدم الأمن یصلّی جالساً مومئاً. و قد اختاره فی المتن مع احتیاطه فی الشق الأوّل من التفصیل بتکرار الصلاه مع الرکوع و السجود تاره و بالإیماء إلیهما اخری.

و بإزاء هذا التفصیل أقوال:

منها: التخییر بین الأمرین من غیر فرق بین الأمن من المطّلع و عدمه اختاره المحقق (قدس سره) فی المعتبر «۱».

و منها: وجوب القیام مطلقاً، اختاره ابن إدریس «۲».

و منها: وجوب الجلوس مطلقاً، نسب إلی السید المرتضی (قدس سره) «۳» و غیره، فمجموع الأقوال أربعه:

و الأقوی ما علیه المشهور، و منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار کما ستعرف.

و توضیح الحال یستدعی التکلّم فی مقامین:

أحدهما: فی وظیفه العاری من حیث القیام و الجلوس.

ثانیهما: فی وظیفته من حیث الرکوع و السجود أو الإیماء إلیهما، هذا لو صلّی قائماً، و أمّا مع الجلوس فهما ساقطان عنه بلا إشکال کما ستعرف.

أمّا المقام الأوّل: فالروایات الوارده فی المقام علی طوائف ثلاث:

إحداها: ما دلّت علی وجوب القیام مطلقاً کصحیحه علی بن جعفر المتقدّمه، و نحوها موثّقه سماعه قال: «سألته عن رجل یکون فی فلاه من الأرض فأجنب و لیس علیه إلا ثوب واحد فأجنب فیه و لیس یجد الماء، قال: یتیمّم و یصلّی عریاناً قائماً، یومئ إیماء» «۴» علی روایه التهذیب «۵».

---

(۱) المعتبر ۲: ۱۰۵.

(٢) السرائر ١: ٢۶٠.

(٣) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ۴٩.

(۴) الوسائل ٣: ۴٨۶/ أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ١، ٣.

(۵) التهذيب ١: ۴٠۵/ ١٢٧١.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ١٢، ص: ٣٩٧

....

لكن الكافي رواها بعين السند و المتن، غير أنّ المذكور فيه قاعداً «١» بدل قائماً. فهي مضطربه المتن، للعلم الإجمالي بصدور إحدى النسختين و الاشتباه

فی الأخری. و أضبطیّه الکافی لدی الدوران لا تجری فی المقام، لأن الشیخ رواها فی الاستبصار عن الکافی بلفظ قاعداً «۲» فهو ملتفت إلی اختلاف النسخ و فی مثله لا تجری الأضبطیّه کما لا یخفی. فلا عبره بالموثّقه. و هناک أخبار أُخر ضعیفه، و العمده هی صحیحه علی بن جعفر کما عرفت.

ثانیها: ما دلّت علی تعیّن الجلوس مطلقاً کصحیحه زراره قال «قلت لأبی جعفر (علیه السلام): رجل خرج من سفینه عریاناً أو سلب ثیابه و لم یجد شیئاً یصلّی فیه، قال: یصلّی إیماءً و إن کانت امرأه جعلت یدها علی فرجها، و إن کان رجلًا وضع یده علی سوأته ثم یجلسان فیومئان إیماءً و لا یسجدان و لا یرکعان فیبدو ما خلفهما، تکون صلاتهما إیماءً برؤوسهما ...» إلخ «۳» و نحوها غیرها. لکنّها ضعیفه السند، و العمده هی هذه الصحیحه.

و کأنّ المحقّق (قدس سره) لأجل تعارض الطائفتین و عدم ترجیح فی البین حکم بالتخییر، کما أنّ من حکم بوجوب القیام مطلقاً قدّم الطائفه الأُولی و من أوجب الجلوس مطلقاً قدّم الثانیه.

ثالثها: ما تضمّن التفصیل بین وجود الناظر المحترم فجالساً و إلا فقائماً کمرسله ابن مسکان عن أبی عبد اللّه (علیه السلام): «فی الرجل یخرج عریاناً فتدرکه الصلاه، قال: یصلّی عریاناً قائماً إن لم یره أحد، فإن رآه أحد صلّی جالساً» «۴» و مرسله الصدوق التی هی بعین هذا المتن «۵»، و صحیحه عبد اللّه بن مسکان عن أبی جعفر (علیه السلام): «فی رجل عریان لیس علیه ثوب، قال:

---

(۱) الکافی ۳: ۳۹۶/ ۱۵.

(۲) الاستبصار ۱: ۱۶۹/ ذیل ح ۵۸۳.

(۳) الوسائل ۴: ۴۴۹/ أبواب لباس المصلی ب ۵۰ ح ۶، ۳.

(۴) الوسائل ۴: ۴۴۹/ أبواب لباس المصلی

ب ۵۰ ح ۶، ۳.

(۵) الوسائل ۴: ۴۴۹/ أبواب لباس المصلى ب ۵۰ ح ۵، الفقيه ۱: ۱۶۸/ ۷۹۳.

....

إذا كان حيث لا يراه أحد فليصلّ قائماً» «۱». و بذلک يجمع بين الطائفتين المتقدّمتين بحمل الاولى على صوره الأمن من المطّلع، و الثانيه على عدم الأمن و تكون هذه الأخبار شاهده للجمع، لأنّ النسبه بينها و بين كلّ منهما نسبه الخاص إلى العام، فتتجّه فتوى المشهور المنصور.

لكن العمده من هذه الأخبار إنّما هى الصحيحه الأخيره، فإنّ مرسله ابن مسكان لا عبره بها و إن كان المرسل من أصحاب الإجماع، لما تكرّر غير مرّه من أنّ الإجماع المدّعى على تصحيح ما يصحّ عن جماعه فى عباره الكشى «۲» لا يراد منه أكثر من دعوى الاتفاق على توثيقهم، لا على قبول رواياتهم على الإطلاق، بحيث لا ينظر إلى من بعدهم من الرواه كى تقبل و إن رووها مرسلًا أو عن ضعيف أو مجهول، نعم لو قلنا بالمعنى الثانى أو بنينا على انجبار ضعف الخبر بالعمل كانت المرسله معتبره، و شى ء منهما لا نقول به.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

و أمّا مرسله الصدوق فمضافاً إلى ضعفها فى نفسها من جهه الإرسال يطمأنّ عاده بأنّها هى المرسله الاولى بعينها، لاتحادهما متناً كما عرفت.

فالعمده هى صحيحه ابن مسكان، لكنّه نوقش فيها بأنّها فى حكم المرسل لأنّه من أصحاب الكاظم (عليه السلام) فلا يمكن روايته عن أبى جعفر الباقر (عليه السلام) بل قد حكى الكشى عن أبى النضر محمد بن مسعود العيّاشى عن محمد

بن نصیر عن محمد بن عیسی عن یونس أن عبد اللّه بن مسکان لم یرو عن الصادق (علیه السلام) إلا حدیث «من أدرک المشعر فقد أدرک الحج» «۳». و قال النجاشی قیل: إنّه روی عن أبی عبد اللّه (علیه السلام)، و لیس بثبت «۴». فإذا لم تکن روایته عن الصادق (علیه السلام) ثابته، أو لم یرو إلا روایه واحده

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۵۰/ أبواب لباس المصلی ب ۵۰ ح ۷.

(۲) رجال الکشی: ۳۷۵/ ۷۰۵.

(۳) رجال الکشی: ۳۸۲/ ۷۱۶.

(۴) رجال النجاشی: ۲۱۴/ ۵۵۹.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۳۹۹

....

فعدم روایته عن الباقر (علیه السلام) بطریق أولی.

أقول: أمّا حکایه الکشی فغیر قابله للاعتماد، لأنّ محمد بن نصیر الذی هو النمیری غالٍ ملعون، ادّعی النبوه، و وردت فیه ذموم عن العسکری (علیه السلام) «۱». نعم یمکن أن یراد به محمد بن نصیر الکشی الذی هو شیخ الکشی لکنّه بعید، لکثره روایه العیّاشی عن الأوّل. و کیف کان، فلا أقل من احتماله فتسقط عن الاستدلال.

و أمّا ما ذکره النجاشی فهو غریب جدّاً، فانّ روایات ابن مسکان عن الصادق (علیه السلام) کثیره لا تحصی، و کتاب الکافی مشحون به، و قد استقصی الأردبیلی فی جامع الرواه «۲» شطراً وافراً من روایاته عنه (علیه السلام) مستغرباً فی ذیل کلامه دعوی من قال إنه لم یرو عنه (علیه السلام) إلا حدیثاً واحداً.

و روایاته عنه (علیه السلام) أکثر ممّا ذکره بکثیر کما لا یخفی علی المتتبع و علیه فروایته عن الباقر (علیه السلام) ممکنه و لا استبعاد فیها بعد مساعده الطبقه، فإنّه مات فی زمن الکاظم (علیه السلام) قبل الحادثه، فیکون موته فیما بین سنه ۱۴۸ التی توفی فیها الصادق (علیه السلام) و

سنه ۱۸۳ التی توفی فیها الکاظم، و قد توفی الباقر (علیه السلام) سنه ۱۱۴، فمن الجائز أن یکون مدرکاً له (علیه السلام) فی زمن صالح لروایته عنه، لعدم إباء الطبقه عن ذلک کما لا یخفی. و قد روی هذه الروایه ثقه عن ثقه عنه، و هو موثّق، بل من أصحاب الإجماع کما عرفت، یروی عن الباقر (علیه السلام) علی نحوٍ ظاهره الروایه عنه (علیه السلام) بلا واسطه، فلما ذا تطرح الروایه بمجرّد الاستبعاد و احتمال الإرسال مع ما عرفت من عدم البعد فیه.

---

(۱) کما ذکر فی رجال الکشی: ۵۲۰/ ۹۹۹.

(۲) جامع الرواه ۱: ۵۰۷ ۵۱۰.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۴۰۰

....

علی أنّا قد عثرنا علی روایه أُخری له عن الباقر (علیه السلام) فی باب النکاح بلفظ السماع، قال: «سمعت أبا جعفر (علیه السلام) یقول ...» إلخ «۱» الظاهر بل الصریح فی روایته عنه (علیه السلام) بلا واسطه.

و عثرنا أیضاً علی روایه ثالثه عنه (علیه السلام) فی باب الزکاه المذکوره فی الصفحه السابعه من جلد الزکاه من کتاب من لا یحضره الفقیه الطبعه الجدیده «۲» و لعلّنا نظفر فی فحصنا الأخیر لتألیف الرجال علی أکثر من ذلک.

و بالجمله: فلا محیص عن الالتزام بحجیّه هذه الروایه، و أنّها مسنده فیؤخذ بها، و بذلک یجمع بین الطائفتین المتقدّمتین و یثبت التفصیل الذی ذکره المشهور.

تنبیه: قد روی هذه الروایه أعنی روایه ابن مسکان عن الباقر (علیه السلام) فی الوسائل فی المقام کما عرفت، و فی الکافی عن المحاسن «۳»، و فی نفس المحاسن «۴» و فی البحار «۵» و فی بقیه الکتب الحدیثیه و الاستدلالیه حسبما لاحظناها، و لکن رواها صاحب الوسائل فی باب ۴۶ من أبواب النجاسات الحدیث

٢ بعين السند و المتن عن الصادق (عليه السلام) «۶» و الظاهر أنّه سهو إمّا من قلمه الشريف، أو من النسّاخ، لما عرفت. و الصحيح ما أثبته فى المقام.

بقى فى المقام أمران: الأوّل: الظاهر من كلمات الفقهاء (قدس اللّه أسرارهم) حيث عبّروا فى مقام

---

(١) الوسائل ٢١: ۵/ أبواب المتعه ب ١ ح ٢، الكافى ۵: ۴۴٨/ ٢، التهذيب ٧: ٢۵٠/ ١٠٨٠ [لكن فى الوسائل و الكافى: عن ابن مسكان عن عبد اللّه بن سليمان قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول ...].

(٢) الفقيه ٢: ٧/ ٢٠.

(٣) [لم نعثر عليه فى المصدر المذكور].

(۴) المحاسن ٢: ١٢٢/ ١٣٣٨.

(۵) البحار ٨٠: ٢١٢/ ٣.

(۶) الوسائل ٣: ۴٨۶/ أبواب النجاسات ب ۴۶ ح ٢ [و لكن المذكور فى الطبعه الجديده من الوسائل: عن أبى جعفر (عليه السلام)].

....

التفصيل بالأمن من الناظر و عدمه إناطه الحكم بنفس الأمن، فمعه يجب القيام و إن اتّفقت الرؤيه خارجاً أثناء الصلاه، و مع عدمه يجب الجلوس و إن لم يتّفق. و هذا كما ترى لا ينطبق على ما هو المتراءى من ظاهر الأخبار من دوران الحكم مدار نفس الرؤيه الخارجيه، التى لازمها بطلان الصلاه قائماً معها حتى لو كان آمناً، و صحّتها مع عدمها و إن لم يأمن كما لو صلّى فى الشارع العام و اتّفق عدم الرؤيه.

و يمكن أن يقال: إنّ العمده من الأخبار هى صحيحه عبد اللّه بن مسكان كما عرفت، و المذكور فيها قوله: «إذا كان حيث لا يراه أحد» و الظاهر من كلمه «حيث» معرضيه المكان للرؤيه و شأنيته لها، و كونه بحيث يصلح لأن يراه أحد، دون نفس الرؤيه بوجودها الواقعى، فتنطبق حينئذ

على الأمن المذكور فى عباره الأصحاب، بل عبارتهم تفسير للمعنى و نقل لمضمون الصحيحه، بل و غيرها كما لا يخفى.

الثانى: مقتضى إطلاق الأخبار عدم خصوصيه للناظر، فيعتبر الأمن عن رؤيه كلّ أحد، لكن القرينه القطعيّه الارتكازيّه تشهد بأنّ المراد الناظر المحترم الذى يجب التستّر عنه كما عبّر به فى كلمات الأصحاب، فلا عبره بنظر الصبى الذى هو كالحيوان، إذ لا حرمه له، و لا الزوجه أو الأمه، لعدم وجوب التستّر [عنهما].

المقام الثانى: فى وجوب الركوع و السجود أو الإيماء إليهما.

أمّا فى حاله الجلوس فالظاهر عدم الخلاف بين الأصحاب فى وجوب الإيماء لغير المأموم، كما تقتضيه النصوص التى منها صحيحه زراره المتقدّمه «۱».

و أمّا فى حاله القيام فالمشهور المعروف هو وجوب الإيماء أيضاً، لكن عن

---

(۱) فى ص ۳۹۷.

....

ابن زهره وجوب الركوع و السجود حينئذ، مدّعياً عليه الإجماع «۱». و إجماعاته كما ترى لا يعبأ بها، سيما فى مثل المقام الذى ذهب المشهور إلى خلافه. فدعواه موهونه جدّاً، هذا.

و قد وافقه فيما ذهب إليه صاحب الجواهر (قدس سره) «۲» مصرّاً عليه، مستدلًا له بعد الإجماع الذى عرفت حاله بوجوه منها: الأصل.

و فيه: أنّه إن أراد به الاستصحاب فمضافاً إلى عدم الحاله السابقه، للشك فيما هو الحادث من التكليف بعد حلول الوقت، و أنّه الصلاه إيماءً أو مع الركوع و السجود، و لا عبره بالعلم بوجوبهما فى وقت فريضه سابقه مع التمكّن من الساتر، للعلم بالانتقاض فتأمّل، أنّ الاستصحاب غير جارٍ فى الشبهات الحكميه.

و إن أراد به المطلقات الداله على وجوب الركوع و السجود فهى مقيّده بصحيح على بن جعفر «۳» الدال على سقوطهما و بدليه الإيماء عنهما فى هذه الحال،

و إن ناقش (قدس سره) فی الصحیح بما ستعرفه مع جوابه.

و منها: أنّ الستر الصلاتی ساقط فی المقام قطعاً، لفرض العجز، و إنّما اللازم رعایه الستر غیر الصلاتی الواجب فی حدّ نفسه، و لأجله یفصّل بین الأمن عن الناظر المحترم فقائماً و بین عدمه فجالساً. و علیه فاذا کان الستر الصلاتی ساقطاً فما الموجب إذن للإیماء، فإنّه إنما یجب تحفظاً علی هذا الستر الساقط علی الفرض، فهذا یوجب وهناً فی صحیح علی بن جعفر و یسقطه عن درجه الاعتبار، و یکون المتبع إطلاقات أدلّه الرکوع و السجود.

و هذا کما تری غریب منه جدّاً، و لو لا مخافه التجاسر علی مقامه العظیم (قدس سره) لقلنا إنّه منه اجتهاد فی مقابل النصّ، فإنّا إنّما نقول بوجوب الإیماء

---

(۱) الغنیه: ۹۲.

(۲) الجواهر ۸: ۲۰۸، ۲۱۰ فما بعدها.

(۳) المتقدم فی ص ۳۹۵.

....

لأجل النص الصحیح الواجب الاتّباع، أعنی صحیح علی بن جعفر.

نعم، لولاه کان مقتضی القاعده أعنی المطلقات هو ما ذکره (قدس سره) لکن لا بدّ من الخروج عنها بموجب النص المقیّد لها، لا أنّه یوهن النص بهذا النوع من الاجتهاد الصریح فی خلافه. و ستعرف الجواب عن موهناته الأُخر التی أوردها علی النص.

و منها: أنّ ما یستدلّ به للإیماء أمّا موثّقه سماعه أو صحیحه علی بن جعفر «۱»، لضعف غیرهما سنداً. و کلاهما لیسا بشی ء فإنّ الموثّق مضطرب المتن، و الصحیح موهون من وجهین:

أحدهما: تضمّنه الإطلاق من حیث الأمن و عدمه، مع تعیّن الجلوس فی الفرض الثانی نصاً و فتوی.

الثانی: أنّ مقتضی إطلاقه الإتیان بالتشهّد و التسلیم قائماً، و لم یقل به أحد و لأجل هذین الموهنین لم یرتض (قدس سره) ببقاء الصحیحه

على ظاهرها بل تصرّف بحمل الإيماء على الانحناء المجامع لأقل مراتب الركوع.

أقول: أمّا ما أفاده (قدس سره) فى الموثّق من الاضطراب فهو حقّ صواب كما مرّ، لكن الدليل غير منحصر فيه، و فى الصحيح غنى و كفايه.

و أمّا ما أفاده (قدس سره) من أوّل الموهنين فغايته تقييد إطلاق الصحيح بما دلّ على لزوم الجلوس مع عدم الأمن، كصحيح عبد اللّه بن مسكان المتضمّن للتفصيل بين الأمن و عدمه كما مرّ، و التقييد غير عزيز فى الأخبار المتفرّقه فى أبواب الفقه، و لا يوجب الوهن البته، بل ما من خبر مطلق عدا النادر إلا و قد ورد عليه التقييد.

و أمّا الموهن الثانى فيدفعه مضافاً إلى إمكان تقييد الإطلاق بما دلّ على لزوم الإتيان بالتسليم و التشهد حال الجلوس من الإجماع و نحوه، و مثله لا يوجب

---

(۱) المتقدمتان فى ص ۳۹۶، ۳۹۵.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۴۰۴

....

الوهن بوجه كما عرفت، أنّه لا إطلاق فى الصحيح من هذه الجهه أصلًا، لعدم كونه فى مقام البيان من هذه الناحيه، و إنّما هو مسوق لبيان سقوط الركوع و السجود فى فرض عدم الساتر، فى قبال ما ذكره فى الصدر من لزوم الإتيان بهما عند إصابه الحشيش. و التعرّض للقيام لأجل التنبيه على عدم سقوطه و لزوم مراعاته فى الموارد التى يعتبر فيها القيام كحال القراءه و القيام المتّصل بالركوع، لا لزوم الإتيان به على الإطلاق حتى عند التشهد و التسليم كى يوهن به الصحيح كما لعلّه ظاهر.

و أمّا ما أفاده (قدس سره) من حمل الإيماء على الانحناء المجامع للركوع و السجود فهو أفحش من سابقه، و كيف يحمل الإيماء الصريح فى الإشاره على ما يجامعهما، مع وقوع المقابله

بینه و بین الرکوع و السجود فی صدر الصحیح و ذیله الظاهر فی المغایره و المباینه کما لا یخفی.

علی أنّه لو سلّمنا الحمل علی أقل المراتب فإنّما یتم فی الرکوع، لاختلاف مراتب الانحناء فیه، و أمّا السجود فکلا، لتقوّمه بوضع الجبهه علی الأرض فلیست له إلا مرتبه واحده.

و منها: ما ذکره (قدس سره) تأییداً لدعواه من مرسله أیّوب بن نوح عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال: «العاری الذی لیس له ثوب إذا وجد حفیره دخلها و یسجد فیها و یرکع» «۱» فانّ الدخول فی الحفیره لأجل الأمن من المطّلع، و معه یتعیّن الرکوع کما تضمّنه الخبر، و مقتضاه أنّه إذا تحقّق الأمن خارج الحفیره أیضاً تعیّن الرکوع، لعدم احتمال خصوصیه للحفیره.

و فیه: مضافاً إلی ضعف الخبر بالإرسال أنّه علی تقدیر صحه السند فغایته تقیید الإطلاق به، و یقتصر علی مورده، و لعلّ فی الحفیره خصوصیه لا نعرفها فلا وجه للتعدّی کی یوهن به الصحیح و یرفع الید عنه.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۸/ أبواب لباس المصلی ب ۵۰ ح ۲.

....

و منها: تأیید الدعوی أیضاً بما سیأتی فی صلاه العراه جماعه «۱» من إیماء الإمام و رکوع المأمومین و سجودهم کما تضمّنه النص «۲» فیظهر أنّ الإیماء لا یکون إلا مع عدم الأمن کما فی الإمام، و أمّا المأمومون فحیث إنّهم مأمومون وجب علیهم الرکوع و السجود. فالمناط هو الأمن و عدمه، و لا خصوصیه للجماعه فی ذلک، فیشترک معها الفرادی بعد اتحاد الملاک.

و فیه: أنّه علی تقدیر تسلیم الحکم هناک و نسلّم کما سیأتی إن شاء اللّه تعالی فهو مقصور علی مورده للنصّ فیتقید به الإطلاق، و لا مجال للتعدّی

عن الجماعه إلى غيرها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ هذه الشبهات كلّها واهيه لا يعبأ بها. و الأقوى وفاقاً للمشهور وجوب الإيماء، و إن احتاط فيه فى المتن من أجل هذه الشبهات.

ثم إنّ الأقوى تبعاً للمشهور و عملًا بظاهر النص وجوب الإيماء للركوع و السجود فى حال القيام مع فرض الأمن، لكن عن بعض و هو السيد عميد الدين أنّه يجلس و يومئ للسجود، و إن كان إيماؤه للركوع فى حال القيام «٣» و لم نعرف وجهاً لهذا التفصيل عدا قاعده الميسور، فكأنّ الإيماء جالساً أقرب إلى هيئه الساجد، أو أنّ الهوى إلى السجود يتضمّن نوعاً من الجلوس، فمع تعذّر المجموع يقتصر على الميسور.

و فيه أوّلًا: أنّ القاعده غير تامه فى نفسها، فالكبرى ممنوعه كما تكرّر غير مرّه.

و ثانياً: مع التسليم فالصغرى ممنوعه و لا- مصداق لها فى المقام، إذ الجلوس ليس من مراتب السجود كى يكون ميسوراً له، لتقوّمه بوضع الجبهه على

---

(١) فى ص ٣٣١ فما بعدها.

(٢) الوسائل ۴: ۴۵۱/ أبواب لباس المصلى ب ۵۱ ح ٢.

(٣) حكاه عنه فى الذكرى ٣: ٢٣.

....

الأرض، فيكون الجلوس مبايناً له عرفاً، و ليس الجلوس الذى يتضمّنه السجود واجباً فى نفسه كى يقتصر عليه لدى العجز عن المجموع، بل هو مقدّمه له يسقط بسقوطه لا محاله كما لا يخفى.

و ثالثاً: مع الغضّ عما ذكر فالقاعده إنّما يتمسّك بها مع عدم سقوط الواجب حال التعذّر كى يكون الميسور من مراتب امتثاله، و فى المقام قد سقط الواجب و هو السجود رأساً، و جعل بدله واجب آخر و هو الإيماء. فلا وجه لمراعاه الميسور فى مثل ذلك أصلًا.

و هذا نظير ما لو تعذّر

الوضوء لفقد الماء الكافى له، فإنّه ينتقل إلى التيمم و إن كان لديه من الماء ما يكفى لغسل وجهه و إحدى يديه مثلًا، فلا يعتبر الإتيان بهذا الوضوء الناقص بدعوى كونه ميسوراً عن الكامل، لسقوط الوضوء فى هذه الحال من أصله، و جعل بدل آخر مكانه و هو التيمم كما هو ظاهر. و بالجمله: فهذا التفصيل ساقط.

نعم لو ذكر هذا القائل و لم يذكر أنّه يجب الجلوس للركوع و السجود معاً لأمكن توجيهه باستفادته من صحيحه زراره المتقدّمه الآمره بالجلوس و الإيماء للركوع و السجود فى قوله (عليه السلام): «ثم يجلسان فيومئان إيماءً و لا يسجدان و لا يركعان ...» إلخ «(١)».

لكنّه لم يقل به أحد، و لا وجه له أيضاً، لمنع الاستفاده، فانّ الاستظهار المزبور مبنى على أن يكون قوله (عليه السلام): «ثم يجلسان ...» إلخ بياناً لكيفيّه الإيماء بعد فرض الشروع فى الصلاه قائماً. و ليس كذلك، بل ظاهره أنّه بيان لأصل كيفيه الشروع فى الصلاه، فإنّه بعد فرض الخروج عن السفينه و هم عراه أو أنّهم قد سلبت ثيابهم حكم (عليه السلام) إجمالًا بلزوم الصلاه إيماءً و بما أنّهم بطبيعه الحال لا يقومون إلى الصلاه بمجرّد

---

(١) الوسائل ۴: ۴۴۹/ أبواب لباس المصلى ب ۵۰ ح ۶.

و ينحنى للركوع و السجود [۱] بمقدار لا تبدو عورته، و إن لم يمكن فيومئ برأسه (۱).

الخروج عن السفينه أو سلب الثياب، بل يمشون أو ينتظرون حلول الوقت أو حصول الفرصه تعرّض (عليه السلام) حينئذ لحكم الستر الواجب فى نفسه و تحفّظ كل عورته عن صاحبه، فذكر (عليه السلام) أنّه إن كان امرأه جعلت يدها على فرجها، و إن كان

رجلًا وضع يده على سوأته، ثم بعد حلول الوقت و إراده الاشتغال بالصلاه ذكر (عليه السلام) «أنّهما يجلسان فيومئان ...» إلخ.

فالجلوس هو مبدأ الشروع فى الصلاه، لأنّ المفروض عدم أمنهم عن الناظر المحترم. و قد مرّ أنّ الوظيفه بمقتضى صحيحه عبد اللّه بن مسكان «١» هى الصلاه جالساً مع عدم الأمن، فبيّن (عليه السلام) أنّهم يصلّون جالسين و يومئون فى صلاتهم، لا أنّهم يصلّون قائمين ثم يجلسون و يومئون كما هو مبنى الاستظهار المتقدّم.

(١) أفاد (قدس سره) أنّه فى فرض عدم الأمن و الصلاه جالساً فوظيفته من حيث الركوع و السجود هى الانحناء إليهما بمقدار لا تبدو عورته، و إلا فالإيماء بالرأس، و إلا فبالعين.

و فيه أوّلًا: أنّ تخصيص هذه المراتب بالصلاه جالساً لا نعرف له وجهاً، بل لو تمّت لجرى فيما لو صلّى قائماً مع الأمن لاتحاد الملاك. فالتفصيل غير ظاهر الوجه.

و ثانياً: أنّ الثابت بمقتضى الأدلّه إنّما هو بدليه الإيماء كما تضمنته النصوص

---

[١] الأقوى عدم وجوب الانحناء لهما، و الأحوط الجمع بينه و بين الإيماء و قصد ما هو الواجب منهما فى نفس الأمر.

---

(١) المتقدمه فى ص ٣٩٧.

و إلّا فبعينيه (١)

و أما الانحناء العارى عنه فلا دليل على الاجتزاء به عن الركوع و السجود عدا قاعده الميسور التى عرفت آنفاً تقريرها مع ما أوردنا عليها من الوجوه الثلاثه فلاحظ «١».

و عليه فلو اقتصر على الانحناء فالأظهر بطلان الصلاه، لعدم الإتيان بالوظيفه المزبوره من الشارع، نعم لو جمع بينه و بين الإيماء كان أحوط كما لا يخفى.

(١) الإيماء بالعين لدى العجز عن الإيماء بالرأس غير مذكور فى نصوص المقام. و يمكن أن يستدلّ له بأنّ الأمر حينئذ

دائر بينه و بين عدم الإيماء أصلًا و بين سقوط الصلاه رأساً و لا رابع.

أمّا الأخير فيدفعه القطع بعدم سقوط الصلاه بحال، الثابت بالإجماع و النص، و هذا حال من الأحوال.

و أمّا الثانى فيردّه أنّ الصلاه متقوّمه بالركوع و السجود بما لهما من المراتب كما يفصح عنه قوله (عليه السلام): «الصلاه ثلاثه أثلاث ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود» «۲» فالصلاه الفاقده لهما و لبدلهما ليست من حقيقه الصلاه فى شى ء، فلا بدّ من الإتيان بهما أو ببدلهما، و حيث إن بدليّه الإيماء بالعين ثابته فى الجمله كما فى المريض الذى ورد فيه النصّ بذلک، فلا بدّ من تعيّن الاحتمال الأوّل، لما عرفت من حصر المحتملات فيما ذكر.

و منه تعرف الفرق بين الإيماء بالعين و بين غيره كالإيماء باليد مثلًا، لعدم ثبوت البدليه لغير الأوّل و لو فى الجمله. فلا مناص من تعيّنه، فيكون غمض العين بدلًا عن الركوع و السجود، و فتحها بدلًا عن رفع الرأس عنهما.

---

(۱) ص ۴۰۵ ۴۰۶.

(۲) الوسائل ۶: ۳۱۰/ أبواب الركوع ب ۹ ح ۱.

و يجعل الانحناء أو الإيماء [۱] للسجود أزيد من الركوع (۱) و يرفع ما يسجد عليه و يضع [۲] جبهته عليه (۲). و فى صوره القيام يجعل يده على قبله على الأحوط (۳).

---

(۱) نسبه فى الذكرى إلى الأصحاب «۱» و ربما يعلّل تاره بخبر أبى البخترى وهب بن وهب: «يجعل سجوده أخفض من ركوعه» «۲» و ضعفه ظاهر، بل قيل: إنّه أكذب البريه.

و أُخرى بتحصيل الافتراق. و فيه: أنّ المائز هو القصد، و كفى به فى حصول الفرق، و إلّا فلو أُريد الفرق الظاهرى فهو لا ينحصر بذلک،

بل یمکن العکس بأن یکون الإیماء للرکوع أخفض منه للسجود، کما یمکن رفع الیدین علی هیئه الساجد فی الإیماء للسجود مع تساوی الإیماءین فی الخفض و عدمه، فالظاهر عدم الدلیل علی لزوم رعایه الأخفضیه بعد ما عرفت من حصول الممیّز بالنیه و القصد.

(۲) لا دلیل علیه فی المقام. و وروده فی المریض لا یقتضی التعدّی بعد خلوّ نصوص المقام عنه، فالأظهر عدم وجوبه عملًا بإطلاق الأدلّه.

(۳) کأنّه لاحتمال دلاله صحیح زراره «۳» علیه، لتضمّنه الأمر بوضع الرجل یده علی سوأته و المرأه علی فرجها، الکائن ذلک حال القیام بقرینه قوله (علیه السلام) بعد ذلک: «ثم یجلسان فیومئان ...» إلخ، فیکون ذلک من الستر المعتبر حال الصلاه.

---

[۱] علی الأحوط الأولی.

[۲] علی الأحوط، و الأظهر عدم وجوبه.

---

(۱) الذکری ۳: ۲۳.

(۲) الوسائل ۴: ۴۵۱/ أبواب لباس المصلی ب ۵۲ ح ۱.

(۳) الوسائل ۴: ۴۴۹/ أبواب لباس المصلی ب ۵۰ ح ۶.

[مسأله ۴۴: إذا وجد ساتراً لإحدی عورتیه]

[۱۳۱۲] مسأله ۴۴: إذا وجد ساتراً لإحدی عورتیه ففی وجوب تقدیم القبل أو الدبر أو التخییر بینهما وجوه (۱) أوجهها الوسط [۱].

لکن عرفت ضعفه فیما مرّ، و أنّ ذلک ناظر إلی الستر غیر الصلاتی المعتبر فی نفسه عن الناظر المحترم، و أنّ مبدأ الشروع فی الصلاه هو قوله (علیه السلام): «ثم یجلسان فیومئان ...» إلخ، فلیس ذلک من الستر المعتبر فی الصلاه. فإطلاق ما دلّ علی وجوب القیام حال الأمن کصحیح علی بن جعفر الدافع لاحتمال وجوب ستر القبل بوضع الید علیه حینئذ هو المحکّم کما لا یخفی.

(۱) من عدم الترجيح بعد كون كلّ منهما عوره. و من أنّ الدبر مستور بالأليتين فيترجّح القبل، و لا سيما مع بروزه و كونه

إلى القبله، و فى المرأه للأفظعيه. و من ترجيح الدبر نظراً إلى عدم استتمام الركوع و السجود و هما ركنان فى الصلاه إلا بستره، و مع التمكّن منهما لا ينتقل إلى البدل و هو الإيماء.

و هذا هو الأظهر، و قد أُشير إليه فى صحيحه زراره المتقدمه «١» الناطقه بأنّ العلّه فى سقوطهما هو بدوّ ما خلفه.

و لا فرق فى ذلک بين الرجل و المرأه، لاتحاد المناط، فلا يصغى إلى ما قيل فيها بالتخيير لاشتراكهما فى المستوريه بالفخذين و الأليتين و إن قلنا بتقديم القبل فى الرجل، إذ فيه ما عرفت من تساويهما فى البدوّ المزبور.

ثم إنّه ينبغى التنبيه على أمر و هو أنّک قد عرفت فيما تقدّم حكم الرجل العارى، و أنّ وظيفته لدى الأمن عن الناظر المحترم الصلاه قائماً مومئاً للركوع و السجود.

و أمّا المرأه العاريه فلم يرد فيها نصّ متعرّض لهذه الصوره، فإنّ صحيحه

---

[١] فيصلى حينئذ مع الركوع و السجود، و قد دلت صحيحه زراره على أن الموجب لسقوط الركوع و السجود هو بدوّ ما خلفه.

---

(١) فى ص ٣٩٧.

....

زراره «١» موردها عدم الأمن، و من ثم أمر فيها بوضع اليد على الفرج قبل الصلاه و الإتيان بها إيماءً عن جلوس فى الرجل و المرأه. و ما ورد فى صوره الأمن مورده الرجل دون المرأه، فهل هى ملحقه بالرجل أو أنّها تصلّى عن جلوس مطلقاً، سواء أمنت من الناظر أم لا؟

ظاهر إطلاق كلمات الأصحاب من غير تعرّض للتفصيل الاتفاق منهم على الأوّل، و أنّها تصلّى موميه قائمه مع الأمن، و جالسه مع عدم الأمن كالرجل.

و ربما يستدلّ له بقاعده الاشتراک. و فيه: أنّ موردها الاتحاد فى الصنف،

و لا ـ اتحاد فی المقام. و التعدّی إلی المرأه و إن ثبت فی غیر واحد من الأحکام إلا أنّه بمعونه القطع بعدم الفرق، و لا قطع فی محلّ الکلام بعد أن افترقا فی أنّ بدنها بتمامه عوره دون الرجل. فمن الجائز اختصاصها لهذه العلّه بالصلاه جالسه أمنت من الناظر أم لا. فلیس الوجه فی التعدّی القاعده المزبوره.

بل الظاهر أنّ الوجه فیه إطلاقات أدلّه اعتبار القیام الشامله للرجل و المرأه، عاریین کانا أم لابسین، خرجنا عنها بالنصّ الخاص فی العاری لدی عدم الأمن من الناظر، فانّ المتعیّن حینئذ الصلاه عن جلوس کما تقدّم «۲» فیبقی غیره تحت الإطلاق، غایه الأمر أنّ النصوص قد دلّت فی الرجل علی لزوم القیام زیاده علی ما تقتضیه الإطلاقات، و فی المرأه لم یرد نصّ خاصّ، إلّا أن تلک الإطلاقات کافیه و وافیه.

و بعباره واضحه: لمّا کان الجلوس علی خلاف القاعده فهو الذی یحتاج إلی دلیل مخرج عنها، دون القیام المطابق لها، و حیث لم یرد دلیل إلّا مع عدم الأمن فلا جرم تبقی صوره الأمن تحت القاعده، من غیر فرق بین الرجل و المرأه.

و حیث قد عرفت إلحاقها بالرجل فی القیام فهی ملحقه به فی الإیماء أیضاً إلی الرکوع و السجود بالأولویه القطعیه، فإنّها أولی من الرجل بالمحافظه عن

---

(۱) المتقدمه فی ص ۳۹۷.

(۲) فی ص ۳۹۷.

[مسأله ۴۵: یجوز للعراه الصلاه متفرقین]

[۱۳۱۳] مسأله ۴۵: یجوز للعراه الصلاه متفرقین (۱). و یجوز بل یستحب لهم الجماعه (۲) و إن استلزمت للصلاه جلوساً و أمکنهم الصلاه مع الانفراد قیاماً، فیجلسون و یجلس الإمام وسط الصف و یتقدمهم برکبتیه و یومئون للرکوع و السجود [۱] إلّا إذا کانوا فی ظلمه آمنین

من نظر بعضهم إلى بعض فيصلّون قائمين صلاه المختار [٢] تاره و مع الإيماء أَخرى على الأحوط.

بدوّ العوره.

على أنّ قوله (عليه السلام) فى صحيحه زراره: «.. ثم يجلسان فيومئان إيماءً و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفها» ظاهر فى أنّ العلّه فى سقوطهما و الانتقال إلى الإيماء حتى فى حال القيام هو المحافظه على عدم بدوّ الخلف و هذه العلّه موجوده فى المرأه العاريه أيضاً، سواء صلّت عن قيام أو عن جلوس كما هو ظاهر.

(١) بلا خلاف فيه و لا إشكال، لإطلاقات مشروعيه الصلاه فرادى، بل قد يظهر من ذيل روايه أبى البخترى المتقدمه «... فإن كانوا جماعه تباعدوا فى المجالس، ثم صلّوا كذلك فرادى» «١» وجوبها عليهم، بحيث تكون بمثابه التخصيص فى دليل مشروعيه الجماعه.

و لكنّها مضافاً إلى ضعف سندها كما تقدّم «٢» محموله على لزوم التباعد لو أرادوا الصلاه فرادى، ليأمنوا من الناظر.

(٢) إذ تدلّ عليه مضافاً إلى إطلاقات المشروعيه نصوص خاصه كصحيحه ابن سنان عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «سألته عن قوم صلّوا جماعه

---

[١] الأظهر أن المأمومين يركعون و يسجدون، و إن كان الأولى ترك الجماعه فى هذا الحال.

[٢] الأولى ترك الجماعه فى هذا الحال، و إن أتى بها فالأقوى وجوب القيام مع الإيماء للإمام و المأموم، و الأحوط للمأمومين إعاده الصلاه من جلوس جماعه مع الركوع و السجود.

---

(١) الوسائل ۴: ۴۵۱/ أبواب لباس المصلى ب ۵۲ ح ۱.

(٢) فى ص ۴۰۹.

....

و هم عراه، قال: يتقدّمهم الإمام بركبتيه، و يصلّى بهم جلوساً و هو جالس» «۱».

و موثّقه إسحاق بن عمار قال «قلت لأبى عبد اللّه (عليه السلام): قوم قطع عليهم الطريق

و أَخذت ثيابهم فبقوا عراه، و حضرت الصلاه كيف يصنعون؟ فقال: يتقدّمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه، فيومئ إيماءً بالركوع و السجود، و هم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم» «۲» فالحكم فى الجمله مما لا شبهه فيه.

و إنّما الكلام فى جهتين:

الاولى: لا ريب فى سقوط القيام عن العراه، فيصلّون جماعه عن جلوس كما نطقت به الصحيحه و الموثّقه. و هل يختصّ السقوط بحاله عدم الأمن من الناظر المحترم، أو يعمّ حاله الأمن؟

مقتضى الإطلاق فيهما هو الثانى، لكنّه معارض بإطلاق صحيحه ابن مسكان المتقدّمه عن أبى جعفر (عليه السلام): «فى رجل عريان ليس معه ثوب، قال: إذا كان حيث لا يراه أحد فليصلّ قائماً» «۳» بالعموم من وجه حيث إنّ الاولى خاصّ من حيث الجماعه عامّ من حيث الأمن، على العكس من الثانيه، فتتعارضان فى مادّه الاجتماع و هى الجماعه مع الأمن «۴»، فيسقط القيام بمقتضى إطلاق الأُولى، و يجب بمقتضى الثانيه. و المرجع بعد التساقط إطلاقات أدلّه اعتبار القيام فى الصلاه، و عليه فيختصّ السقوط بحاله عدم الأمن.

هذا بناءً على انعقاد الإطلاق فى الروايتين أعنى الصحيحه و الموثّقه و أمّا بناءً على إنكاره، نظراً إلى أنّ موردهما تعدّد العراه و اجتماعهم،

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۵۰/ أبواب لباس المصلى ب ۵۱ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۴۵۱/ أبواب لباس المصلى ب ۵۱ ح ۲.

(۳) الوسائل ۴: ۴۵۰/ أبواب لباس المصلى ب ۵۰ ح ۷.

(۴) [المذكور فى الأصل: من دون الأمن. و الصحيح ما أثبتناه].

....

و الغالب فيه عدم الأمن، فالأمر أوضح كما لا يخفى.

الثانيه: فى وظيفتهم من حيث الركوع و السجود أو الإيماء إليهما.

أمّا الإمام فلا كلام فى أنّ وظيفته الإيماء، لبدوّ

عورته بعد لزوم تقدّمه، على أنّ الموثّقه صريحه فی ذلک.

و أمّا المأمومون فقد ذهب الشيخ فی النهايه «۱» و جماعه إلی أنّهم يركعون و يسجدون، خلافاً لجماعه أُخرى حيث ذهبوا إلى وجوب الإيماء عليهم أيضاً مستدلّين له تاره بالإجماع كما عن السرائر «۲» و أُخرى بإطلاقات الإيماء فی العاری، و ثالثه بما عن الذكرى من استبعاد أن يكون للمأمومين خصوصيه عن غيرهم من العراه «۳».

و الكلّ كما ترى. فإنّ الإجماع مضافاً إلى أنّه منقول لا يعبأ به، موهون بذهاب ثلّه من الأكابر إلى خلافه، بل قيل إنّه المشهور. و أمّا الإطلاقات فهی مقيّده بموثّقه إسحاق بن عمار. و منه تعرف ضعف الاستبعاد، فإنّه يشبه الاجتهاد فی مقابل النصّ.

فالأقوى إذن ما اختاره الشيخ من التفصيل بين الإمام و المأمومين، فيومئ هو و يركعون و يسجدون، عملًا بموثقه إسحاق الصريحه فی ذلک، و السليمه عمّا يصلح للمعارضه، نعم يختصّ الحكم بما إذا لم يكن خلف المأمومين ناظر محترم، و إلا ففيه إشكال، من إطلاق الموثّقه، و من وجوب ستر العوره.

لكن الأظهر هو الثانی، إذ الركوع و السجود كغيرهما من أجزاء الصلاه مشروطه بالقدره الشرعيه، و وجوب الستر مشروط بالقدره العقليه. و لا ريب فی تقديم الثانی لدى المزاحمه حسبما هو موضح فی محلّه «۴» فإنّ كشف العوره

---

(۱) النهايه: ۱۳۰.

(۲) السرائر ۱: ۳۵۵.

(۳) الذكرى ۳: ۲۶.

(۴) مصباح الأُصول ۳: ۳۵۸.

[مسأله ۴۶: الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاه عن أوّل الوقت إذا لم يكن عنده ساتر]

[۱۳۱۴] مسأله ۴۶: الأحوط بل الأقوى [۱] تأخير الصلاه عن أوّل الوقت إذا لم يكن عنده ساتر و احتمل وجوده فی آخر الوقت (۱).

حرام مطلقاً من غير إناطه بشی ء، و مع هذا النهی الفعلی يكون المصلّی عاجزاً شرعاً عن الركوع و

السجود، فلا جرم ينتقل إلى الإيماء. و بذلک يتقيّد إطلاق الموثقه.

و منه يظهر أنّ صفوف الجماعه لو كانت متعدّده فالصفوف المتقدّمه كلّهم يومئون ما عدا الصف الأخير، لكن الشأن فی مشروعيه مثل هذه الجماعه، إذ كيف يسوغ لهم الإيماء مع التمكّن من الركوع و السجود بوقوفهم أجمع فی صف واحد و إن استطال، بل الأظهر عدم صحّه جماعه العراه فی أكثر من صف واحد، هذا.

و لمّا كانت المسأله خلافيه من حيث ركوع المأمومين أو الإيماء إليه فالأولى للعراه ترک الجماعه فی هذه الحاله كما أُشير إليه فی التعليقه الشريفه.

(١) هل يجوز البدار للمعذور فی بعض الوقت عن جزء أو شرط و هو لا يدری، بعد الفراغ عن عدم الجواز فی صوره العلم بزوال العذر.

و الكلام يقع تاره فی جوازه واقعاً، و أُخرى ظاهراً.

أمّا الأوّل: فالظاهر عدم الجواز، لا لروايه [أبی] البختری الوارده فی المقام «من غرقت ثيابه فلا ينبغی له أن يصلّی حتّى يخاف ذهاب الوقت ...» إلخ «١» لضعف السند، بل لبرهان عام يشمل كافه الموارد، و هو أنّ المستفاد من أدلّه الأبدال الاضطراريه أنّ الموضوع فيها هو المعذور فی مجموع الوقت، بحيث لم يتمكّن من الإتيان بالمأمور به على وجهه فی أی جزء ممّا بين الحدّين، لا مجرّد العجز الفعلی، و إلّا لثبت البدل حتی مع القطع بزوال العذر، و هو كما ترى.

---

[١] بل منع، نعم هو أحوط.

---

(١) الوسائل ۴: ۴۵۱/ أبواب لباس المصلی ب ۵۲ ح ١.

[مسأله ۴٧: إذا كان عنده ثوبان يعلم أنّ أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب]

[١٣١۵] مسأله ۴٧: إذا كان عنده ثوبان يعلم أنّ أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب و الآخر ممّا تصحّ فيه الصلاه لا تجوز الصلاه فی واحد منهما، بل يصلّی

عارياً (١).

و عليه فلو تجدّدت القدره و لو فی آخر الوقت کشف ذلک لا ـ محاله عن انتفاء الموضوع من أوّل الأمر، و أنّه لم یکن مأموراً بالبدل فی صقع الواقع و إن توهّمه و تخیّله.

نعم، ظاهر مرسله ابن مسکان جواز البدار فی المقام، عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال: «فی الرجل یخرج عریاناً فتدرکه الصلاه، قال: یصلّی عریاناً قائماً إن لم یره أحد، فإن رآه أحد صلّی جالساً» «١». و لکنّها مضافاً إلی ضعف السند محموله علی من علم من حاله استمرار الاضطرار إلی انتهاء الوقت کما لا یخفی.

و أمّا الثانی: فالظاهر جواز البدار ظاهراً، استناداً إلی استصحاب بقاء العذر إلی نهایه الوقت، بناءً علی ما هو الأصحّ من جریانه فی الأُمور الاستقبالیه کالحالیه، فإنّه بذلک یحرز موضوع الانتقال إلی البدل.

أجل لمّا کان هذا الجواز حکماً ظاهریاً یستند إلی الاستصحاب فلا جرم کان اعتباره مغیا بعدم انکشاف الخلاف، فلا یجری مع کشفه، إذ به یعلم عدم تحقّق الموضوع من الأوّل، و معه لا مناص من الإعاده.

و بالجمله: فالصحّه تدور مدار استمرار العذر، فان استمر صحّ العمل و إن احتمل وقتئذ زواله، و إن لم یستمر لم یصح، و إن علم بالاستمرار آن ذاک بعلم وجدانی أو تعبّدی من استصحاب و نحوه فلاحظ.

(١) تنحلّ المسأله إلی صور ثلاث:

إحداها: ما لو کان له ثوبان یعلم إجمالًا بأنّ أحدهما لا یجوز لبسه و لا الصلاه فیه، لکونه ذهباً أو حریراً أو مغصوباً، و حکمه ما ذکره فی المتن من

---

(١) الوسائل ۴: ۴۴۹/ أبواب لباس المصلی ب ۵۰ ح ٣.

....

ترکهما و الصلاه عاریاً، لتنجیز العلم الإجمالی المانع من الاقتحام فی شی ء

من الطرفين بحكم العقل بعد معارضه الأصل المؤمّن فى كلّ منهما بالآخر، فإنّه بذلك يصبح عاجزاً عن استعمال الثوب السائغ الموجود فى البين، فلا مناص من الصلاه عارياً.

نعم، ربما يناقش بمعارضته بعلم إجمالى آخر، و هو وجوب لبس أحدهما فى الصلاه رعايه للستر الواجب فيها، فيكون إذن من سنخ الدوران بين المحذورين المحكوم عقلًا بالتخيير، نظراً إلى أنّ للعلم الإجمالى مقتضيين: أحدهما حرمه المخالفه القطعيه، و الآخر وجوب الموافقه كذلك.

و الأوّل و إن تيسّر فى المقام بأن يلبس أحد الثوبين دون الآخر، إذ لا قطع حينئذ بالمخالفه لشى ء من العلمين الإجماليين، لكن الثانى متعذّر، لامتناع الجمع بين لبس الثوبين و تركهما، فلا جرم تسقط الموافقه القطعيه، و يكتفى بالموافقه الاحتماليه، بأن يلبس أحدهما و يترك الآخر، مخيّراً بينهما بعد عدم مرجّح للتقديم حتى احتمال الأهمّيه، ضروره أنّه إنّما ينفع فيما إذا وقعت المزاحمه بين نفس التكليفين فيتقدّم حينئذ محتمل الأهمّيه، للقطع بسقوط الإطلاق فى غير المحتمل إمّا للتساوى أو لكون غيره أهم، فيبقى الإطلاق فى المحتمل على حاله.

و أمّا فى المقام فمورد المزاحمه إحراز الامتثالين لا نفس التكليفين، و معه لا موقع للتقديم بالمرجّح المزبور إلّا إذا أُحرز اهتمام الشارع بامتثال ما هو أهم و لو احتمالًا كما فى الدماء و الفروج و الأموال الخطيره، لأنّ مرجع ذلك إلى إيجاب الاحتياط. و من البيّن أنّ ما يجب فيه الاحتياط يتقدّم على ما لا يجب.

فلو نذر أن يقتل كافراً مهدور الدم فى وقت معيّن فرأى شخصاً مردّداً بينه و بين مؤمن محقون الدم، أو نذر أن يجامع زوجته فى ليله معيّنه، أو وجب الوطء لمضىّ أربعه أشهر و تردّدت المرأه بين الزوجه و الأجنبيه، فإنّه لا

يجوز القتل و لا الوطء لمكان اهتمام الشارع بحفظ النفوس و الفروج الموجب لتقديم إحراز أحد الامتثالين على الآخر كما هو واضح.

و تندفع المناقشه بأنّ الكبرى المزبوره و إن كانت وجيهه و لكنّها غير منطبقه

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ۴۱۸

و إن علم أنّ أحدهما من غير المأكول و الآخر من المأكول (١)،

على المقام، لاختصاصها بما إذا كانت القدره المأخوذه فى كلّ من المعلومين بالإجمال عقليه، فإنّه يلتزم حينئذ بالتخيير كما أُفيد. و أمّا فى محلّ الكلام فهى و إن كانت فى جانب الحرمه عقليه و لكنّها فى جانب الستر الواجب شرعيه كما هو الشأن فى كافه أجزاء الصلاه و شرائطها، و لا ريب فى تقدّم المشروط بالقدره العقليه على الشرعيه لدى المزاحمه.

إذن فتتقدّم الحرمه على الوجوب، بل تكون حاكمه عليه، إذ بعد ثبوتها بالعلم الإجمالى لم يتمكّن المصلى من اللبس شرعاً، فيكون طبعاً غير واجد للساتر. و من البيّن أنّ الموضوع للصلاه عارياً هو من لم يجد ساتراً، أى لم يتمكّن من استعماله و إن كان موجوداً عنده، نظير عدم وجدان الماء المأخوذ فى موضوع التيمم الذى هو أعم من الفقد التكوينى و التشريعى.

و عليه فتتعيّن الصلاه عارياً فى هذه الصوره كما أفاد فى المتن.

(١) الصوره الثانيه: ما إذا كان أحد الثوبين مما لا تصحّ الصلاه فيه و إن ساغ لبسه فى نفسه لكونه من غير المأكول.

و قد فصّل الماتن حينئذ بين سعه الوقت فيصلّى صلاتين فى كلّ من الثوبين تحصيلًا لإحراز وقوع الصلاه فى ساتر سائغ، و بين ضيقه بحيث لم يسع الوقت إلّا لصلاه واحده، فإنّه يصلّى حينئذ عارياً، لتنجّز المانعيه المعلومه بالإجمال بعد تعارض الأصلين من الطرفين الرادع عن الاقتحام

في شي ء منهما.

و لكنّه غير واضح، بل الأظهر التخيير في صوره الضيق، نظراً إلى معارضه العلم الإجمالي بمانعيه أحد الثوبين بالعلم الإجمالي بشرطيه أحدهما، فيكون من الدوران بين الشرطيه و المانعيه الذي مقتضاه التخيير حسبما عرفته من الكبرى المتقدّمه آنفاً، من إمكان الاجتناب عن المخالفه القطعيه لكلّ من المعلومين بالإجمال بلبس أحدهما دون الآخر، و امتناع الموافقه القطعيه لهما

موسوعه الإمام الخوئي، ج ١٢، ص: ٤١٩

أو أن أحدهما نجس و الآخر طاهر صلّى صلاتين، و إذا ضاق الوقت و لم يكن إلا مقدار صلاه واحده (١) يصلّي عارياً في الصوره الاولى [١] و يتخيّر بينهما في الثانيه (٢).

[مسأله ۴۸: المصلّي مستلقياً أو مضطجعاً لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً]

[١٣١۶] مسأله ۴۸: المصلّي مستلقياً أو مضطجعاً لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجساً أو حريراً أو من غير المأكول [٢] إن كان له ساتر غيرهما، و إن كان يتستّر بهما أو باللحاف فقط فالأحوط كونهما ممّا تصحّ فيه الصلاه (٣).

و أنّه لا مناص من الاكتفاء بالاحتماليه، و حيث لا ترجيح هنا في البين إذ لم تكن الحرمه نفسيه ليتقدّم المشروط بالقدره العقليه على المشروط بالشرعيه كما كان كذلك في الصوره السابقه فلا جرم يتخيّر بينهما.

(١) الصوره الثالثه: ما لو علم إجمالًا بنجاسه أحد الثوبين و طهاره الآخر و حكمه تكرار الصلاه مع السعه، و التخيير مع الضيق كما في الصوره السابقه و قد علم وجهه ممّا مرّ، بل إنّ التخيير هنا أولى ممّا سبق، لجواز الصلاه في النجس عند الاضطرار، و عدم جوازها في غير المأكول حتى للمضطر فيصلّي عارياً، فاذا ثبت التخيير فيه كما عرفت ثبت في النجس بطريق أولى.

و منه يظهر أنّ تفكيك الماتن بينهما بالصلاه عارياً في الأوّل و التخيير في الثاني في

غير محلّه، بل الأقوى هو التخيير فى كلتا الصورتين حسبما عرفت.

(۲) بل عرفت أنّ الأظهر ثبوت التخيير فى الصورتين معاً.

(۳) ينبغى التفصيل بين النجس و الحرير، و بين غير المأكول. ففى الأوّلين بما أنّ الممنوع هو اللبس غير الصادق على فراش المصلّى مستلقياً أو مضطجعاً و لا لحافه فلا ضير فيه، ضروره أنّه لا يصدق عليه أنّه لابس للحرير و لا للنجس

---

[۱] بل يتخير كما فى الصوره الثانيه.

[۲] الأقوى بطلان الصلاه فى اللحاف إذا كان من غير المأكول.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ۱۲، ص: ۴۲۰

....

نعم لو فرضنا التفافه باللحاف على وجه يصدق عليه عرفاً لبسه اتجه المنع فالعبره فى الجواز و المنع بصدق اللبس و عدمه.

و أمّا فى الأخير فموضوع المنع أوسع، فإنّه على ما يستفاد من موثقه ابن بكير «۱» هو مطلق المصاحبه من غير اختصاص باللباس، و من ثم يشمل المحمول أيضاً. فلا قصور إذن فى شموله للحاف الذى يتغطّى به المضطجع أو المستلقى، بل و فراشه أيضاً على تأمّل فيه، هذا.

و لا فرق فى ذلك كلّه بين الساتر و غيره، أمّا فى الأخير فواضح، لما عرفت من أنّ الموضوع هو مطلق المصاحبه الشامل لهما بمناط واحد.

و أمّا فى الأوّلين فإن صدق على التغطّى بهما عنوان اللبس كان مانعاً عن الصلاه، سواء أ كان ساتراً أم لا، لعموم المنع فيهما للساتر و غيره كما هو ظاهر. و إن لم يصدق كما هو الغالب فلا مانع من التغطّى به و إن كان هو الساتر، لما عرفت فى محلّه «۲» من الفرق بين الستر الصلاتى و بين الستر الواجب فى نفسه فإن الثانى و إن تحقّق بكلّ مانع عن النظر و لو بالدخول فى الماء

أو فى مكان مظلم، لكن الأوّل يختص بما يصدق معه عنوان اللبس فى مقابل العارى.

و عليه فان كان للمصلّى المزبور ساتر غير اللحاف فقد تستّر بما هو المأمور به، و لا يقدح تغطّيه حينئذ باللحاف النجس أو المتخذ من الحرير، لاختصاص المانعيه باللباس المفروض عدم صدقه عليه. و إن لم يكن له ساتر غيره فكذلك، إذ المفروض عدم كونه مصداقاً للستر الصلاتى، فهو فاقد للّباس و وظيفته الصلاه عارياً، و لا دليل على قادحيّه النجاسه أو الحرير فى غير اللباس كما عرفت.

و المتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الالتحاف بما لا يؤكل مبطل، و بالنجس أو الحرير سائغ ما لم يصدق عنوان اللبس، و إلّا بطلت الصلاه، من غير فرق فى جميع

---

(١) المتقدمه فى ص ١۶٨.

(٢) فى ص ١٢٧.

[مسأله ۴٩: إذا لبس ثوباً طويلًا جدّاً و كان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرّك بحركات الصلاه نجساً]

[١٣١٧] مسأله ۴٩: إذا لبس ثوباً طويلًا جدّاً و كان طرفه الواقع على الأرض غير المتحرّك بحركات الصلاه نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو ممّا لا يؤكل فالظاهر عدم صحّه الصلاه [١] ما دام يصدق أنّه لابس ثوباً كذائياً، نعم لو كان بحيث لا يصدق لبسه، بل يقال لبس هذا الطرف منه كما إذا كان طوله عشرين ذراعاً و لبس بمقدار ذراعين منه أو ثلاثه و كان الطرف الآخر ممّا لا تجوز الصلاه فيه فلا بأس به (١).

ذلك بين الساتر و غيره. و منه يظهر النظر فيما أُفيد فى المتن فلاحظ.

(١) أمّا ما ذكره (قدس سره) أخيراً من عدم البأس فى الطول المفرط كعشرين ذراعاً فهو متين جدّاً، بل لا ينبغى الإشكال فيه، إذ لا يعدّ مثله ثوباً واحداً عرفاً، فإنّه نظير ما لو خيط لحاف نجس مثلًا بثوبه، الذى لا

شک فی عدم قدحه، بل و خروجه عن محلّ الکلام.

و أمّا ما ذکره (قدس سره) من عدم الصحه فیما عدا هذه الصوره فغیر تام علی إطلاقه، و إنّما یتّجه فی الثوب المتنجس فقط، لدلاله الأدلّه علی عدم جواز الصلاه فی الثوب النجس، و لا فی ثوب یکون بعضه نجساً، فقد دلّت علی أن نجاسه جزء من الثوب کافیه فی بطلان الصلاه فیه، و هی صادقه علی الثوب فی مفروض المسأله بالضروره، و لم یرد مثل ذلک فی لسان الأدلّه فی سائر الأمثله.

أمّا فی الغصب فواضح إذ لم ینهض دلیل خاص علی مانعیته فی الصلاه، و إنّما استفیدت علی القول بها ممّا دلّ علی النهی عن التصرف فی مال الغیر، فلا

---

[۱] هذا إنما یتم فی الثوب المتنجّس لأن نجاسه جزء منه کافیه فی بطلان الصلاه فیه، و أما الجزء المغصوب الذی لا یتحرک بحرکات الصلاه فلا ینبغی الشک فی صحه الصلاه فی الثوب المشتمل علیه، بل الأمر کذلک فی الحریر و غیر المأکول، لأن الممنوع إنما هی الصلاه فی الحریر المحض أو فی أجزاء غیر المأکول، و من الظاهر أنها لا تصدق فی مفروض الکلام و إنما الصادق هی الصلاه فی ثوب بعض أجزائه حریر محض أو من غیر المأکول، و هو لا یوجب البطلان.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۴۲۲

[مسأله ۵۰: الأقوی جواز الصلاه فیما یستر ظهر القدم]

[۱۳۱۸] مسأله ۵۰: الأقوی جواز الصلاه فیما یستر ظهر القدم و لا یغطّی الساق کالجورب و نحوه (۱).

جرم یختص بما إذا اتحدت الحرکات الصلاتیه مع التصرّف فیه حتی یقال بامتناع التقرّب بالمبغوض، و هو منفی فی المقام، إذ المفروض أنّ المغصوب إنّما هو الطرف الواقع علی الأرض غیر المتحرّک بحرکات المصلّی، فلا یعد تصرفاً

فيه بوجه ليحرم و يفسد.

نعم، هو معاقب على استيلائه على مال الغير، لكن المانعيه منوطه بالتصرّف المنفى فى محلّ الكلام، و إن صدق أنّه لابس له، أو أنّه صلّى فيه، لعدم دوران الحكم مداره كما عرفت.

و أمّا الحرير و الذهب و إن لم يذكر الأخير فى المتن فموضوع الحرمه النفسيه الثابته لهما هو عنوان اللبس، و لا لبس فى المقام، فإنّه متقوّم باشتمال الملبوس على لابسه. و من البيّن أنّه لا اشتمال فى محلّ البحث، بل المشتمل على الشخص ثوب من قطن مثلًا غير أنّ بعض أجزائه حرير أو ذهب، من غير اشتمال أى جزء منه على لابسه.

و كذلك الحال فى الحرمه الغيريه، أعنى المانعيه الثابته لهما و لغير المأكول، فإنّ الموضوع فيها هو الصلاه فى الحرير أو فى الذهب أو فى غير المأكول، و أداه الظرف تدل على نوع من الاشتمال كاللباس، و قد عرفت أنّه لا اشتمال فى محلّ الكلام، فلا يكاد يصدق أنّه صلّى فى الحرير أو فى الذهب أو فى غير المأكول لعدم الاتصاف «۱» بالمصلّى و لا حمله فضلًا عن أن يكون ظرفاً له.

نعم، يصدق أنّه صلّى فى ثوب بعض أجزائه حرير أو ذهب أو غير المأكول، و هو لا يستوجب البطلان فيها كما كان يوجبه فى النجس بمقتضى لسان دليله حسبما عرفت. فلم تكن أدلّه هذه الموارد على سياق واحد كما يظهر من المتن.

(۱) كما عن غير واحد من المتأخرين و بعض القدماء كابن حمزه فى

---

(۱) [لعل المناسب: لعدم الارتباط].

....

الوسيله «۱» و الشيخ فى المبسوط «۲». كما أنّ القول بعدم الجواز منسوب إلى جماعه كثيرين منهم، و لا يبعد أن يكون الأشهر

بين المتأخّرين هو الجواز، و الأشهر بين القدماء عدمه. و قد اختلف القائلون بالجواز، فبعضهم قال به عن كراهه و بعضهم بدونها، و ثالث خصّها بالنعل السنديّه و الشمشك.

و كيف ما كان، فقد استدلّ لعدم الجواز بوجوه:

أحدها: عدم فعل النبى (صلّى اللّه عليه و آله) و الصحابه و التابعين، فكانت سيرتهم جاريه على العدم.

و فيه: مع أنّه لم يثبت، إذ لا شاهد عليه، و قلّما تحرز السيره على العدم و لعلّهم كانوا يلبسونها بعض الأحيان، أنّ عدم اللبس لا يكشف عن المانعيه و إلّا لوجب الالتزام بها فى كلّ ما لم يلبسوه كالساعه و المنظره و نحوهما، و هو كما ترى. نعم يكشف عدمه عن عدم الوجوب و إلّا للبسوه.

ثانيها: ما حكى عنه (صلّى اللّه عليه و آله) من قوله: «صلّوا كما رأيتمونى أصلى» «٣» و لم يصلّ فيما يستر ظهر القدم و لا يغطى الساق.

و فيه: مع أنّه لم تثبت هذه الحكايه من طرقنا، كما لم يثبت أنّه (صلّى اللّه عليه و آله) لم يصلّ فيه أنّه على تقدير الثبوت لا دلاله فيه على المانعيه، فإنّ الحديث إنّما يدلّ عليها، و كذا على الجزئيه أو الشرطيه فيما إذا أُحرز أنّه أتى بشى ء أو تركه من جهه الصلاه و رعايه لما يعتبر فيها، و لا سبيل إلى إحراز ذلك فى المقام بوجه، و لعلّه كان يتركه بحسب طبعه و عدم ميله و رغبته فى لبسه.

ثالثها: خبر سيف بن عميره عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «لا يصلّى على جنازه بحذاء، و لا بأس بالخف» «۴» فإنّ الأمر فى صلاه الجنازه أوسع من

---

(١) الوسيله: ٨٨.

(٢) المبسوط ١: ٨٣.

(٣) كنز العمال ٧: ٢٨١/ ١٨٨٧٩.

(۴) الوسائل

۳: ۱۱۸/ أبواب صلاه الجنازه ب ۲۶ ح ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۴۲۴

....

صلاه الفریضه، فإذا لم یجز الحذاء فی الأُولی لم یجز فی الثانیه بطریق أولی.

و فیه: مضافاً إلی ضعف السند حتی علی مسلک الانجبار، إذ لم یعلم استناد المشهور إلیها بعد تعدّد ملاک المسأله ممّا عرفت و تعرف، أنّ کیفیه الحذاء المسئول عنه بنحو ینطبق علی المقام من ستر ظهر القدم دون الساق غیر ثابته. و علی تقدیر الثبوت لم یعلم أنّ المنع کان لهذه العلّه، و لعلّه لجهه أُخری لم نعرفها.

علی أنّه لم یعمل بهذا الروایه حتی فی موردها، لما ورد فی بعض النصوص من جواز الصلاه علی الجنازه مع الحذاء، بل فی بعضها استحبابها «۱»، فکیف یعمل بها فی غیر موردها.

رابعها: ما رواه ابن حمزه فی الوسیله مرسلًا قال: «و روی أن الصلاه محظوره فی النعل السندی و الشمشک» «۲» علی ما نسب إلیه.

و فیه: مضافاً إلی ضعفها بالإرسال لو صحت النسبه، إذ لا أثر لها فی الأخبار، و عدم الانجبار بفتوی المشهور حسبما عرفت، کیف و أکثرهم أفتوا بالمنع مطلقاً لا- فی خصوص النعل و الشمشک، أنّه لم تعلم الکیفیه فی هذین الموردین، و لعلّها کانت بحیث تمنع عن وصول الإبهامین إلی الأرض لدی السجود، فتخرج عن محلّ الکلام.

فتحصّل: أن الأقوی هو الجواز.

و أمّا الکراهه ففی الموردین المزبورین و إن أمکن القول بها، استناداً إلی الروایه المذکوره، بناءً علی قاعده التسامح و عمومها للمکروهات، أمّا فی غیرهما فلم ترد حتی روایه ضعیفه لیصحّ التعویل علیها بناءً علی تلک القاعده إلّا بناءً علی شمولها لفتوی الفقیه، و هو فی حیّز المنع.

---

(۱) [لم نعثر علی ذلک، بل عدّ النراقی فی المستند

۶: ۳۲۳ نزع النعلين من المستحبات حاكياً عدم الخلاف فيه].

(۲) الوسائل ۴: ۴۲۸/ أبواب لباس المصلی ب ۳۸ ح ۷، الوسیله: ۸۸.

....

و العمده أنّ القاعده ممنوعه من أصلها، إذ مضافاً إلی اختصاصها ببلوغ الثواب دون العقاب فلا تشمل المکروهات، أنّها إنّما تدلّ علی الاستحباب الشرعی فیما إذا کان ترتّب الثواب بحکم الشرع، کما لو ورد فی روایه ضعیفه أنّ من أکل الرّمان یوم الجمعه یثاب علیه.

و أمّا إذا کان ذلک بحکومه من العقل من أجل الانقیاد کما هو مفاد أخبار الباب الناطقه بأنّ من بلغه ثواب علی عمل فعمله برجاء ذلک، فمثل هذا اللسان لا یکشف عن الاستحباب الشرعی بوجه، و تمام الکلام فی محلّه «۱».

فتحصّل: أنّه لا دلیل علی الکراهه فضلًا عن الحرمه، و مقتضی القاعده هو القول بالجواز حسبما عرفت.

---

(۱) مصباح الأُصول ۲: ۳۱۹.

[فصل فیما یکره من اللباس حال الصلاه]

فصل فیما یکره من اللباس حال الصلاه و هی أمور (۱): أحدها: الثوب الأسود حتی للنساء عدا الخف و العمامه و الکساء و منه العباء، و المشبع منه أشد کراهه، و کذا المصبوغ بالزعفران أو العصفر، بل الأولی اجتناب مطلق المصبوغ. الثانی: الساتر الواحد الرقیق. کما أنّه یکره للنساء الصلاه فی ثوب واحد و إن لم یکن رقیقاً. الثالث: الصلاه فی السروال وحده و إن لم یکن رقیقاً. الرابع: الاتزار فوق القمیص. الخامس: التوشّح، و تتأکّد کراهته للإمام، و هو إدخال الثوب تحت الید الیمنی و إلقاؤه علی المنکب الأیسر بل أو الأیمن. السادس: فی العمامه المجرّده عن السدل و عن التحنّک أی التلحّی و یکفی فی حصوله میل المسدول إلی جهه الذقن و لا یعتبر إدارته

تحت الذقن و غرزه في الطرف الآخر، و إن كان هذا أيضاً أحد الكيفيات له. السابع: اشـتمال الصـمّاء بأن يجعل الرداء على كتفه و إداره طرفه تحت إبطه و إلقائه على الكتف. الثامن: التحزّم للرجل. التاسع: النقاب للمرأه إذا لم يمنع من القراءه و إلّا أبطل.

---

(١) لا يهمّنا البحث عمّا تضـمّنه هذا الفصل و ما بعده من المكروهات و المسـتحبات، فانّ كثيراً منها إمّا لم ترد فيه روايه، أو أنّها ضعيفه السند يبتنى الحكم فيها على قاعده التسامح التى لا نقول بها، نعم جمله منها مورد للنصّ المعتبر، و بما أنّه واضح الدلاله و لا إلزام فيه فالبحث عنه قليل الجدوى.

أجل لمّا ذهب جمع من الأعلام إلى حرمه بعض هذه المكروهات فلا مناص من التعرّض إليها ليستبين الحال فيها.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ۴٢٧

العاشر: اللثام للرجل إذا لم يمنع من القراءه (١).

---

(١) أمّا مع المنع فلا إشكال فى الحرمه، فإنّه إخلال بالقراءه الواجبه كما هو واضح.

و أمّا مع عـدمه فقـد نسب إلى المفيد القول بالحرمه «١» اسـتناداً إلى ما رواه المشايـخ الثلاثه عن محمد بن مسـلم عن أبى جعفر (عليه السلام) قال «قلت له: أ يصلّى الرجل و هو متلثّم؟ فقال: أمّا على الأرض فلا، و أمّا على الدابّه فلا بأس» «٢».

و لكنّه معـارض بنصوص اخرى صـريحه فى الجواز كصـحيحه عبـد اللّه بن سـنان: «أنّه سأل أبا عبـد اللّه (عليه السـلام): هل يقرأ الرجل فى صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك» «٣».

و صحيحه الحلبى قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) هل يقرأ الرجل فى صلاته و ثوبه على فيه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا سمع الهمهمه» «۴» أى إذا لم

يمنع عن القراءه.

و موثقه سماعه: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن الرجل يصلّى و يقرأ القرآن و هو متلثّم، فقال: لا بأس» «۵».

و موثّقته الأُخرى قـال: «سألته عن الرجل يصـلّى فيتلو القرآن و هو متلثّم فقال: لا بأس به، و إن كشف عن فيه فهو أفضل. قال: و سألته عن المرأه تصلّى متنقّبه، قال: إن كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، و إن أسفرت فهو أفضل» «۶».

---

(۱) المقنعه: ۱۵۲.

(۲) الوسائل ۴: ۴۲۲/ أبواب لباس المصلی ب ۳۵ ح ۱، الكافی ۳: ۴۰۸/ ۱، الفقيه ۱: ۱۶۶/ ۷۷۸، التهذيب ۲: ۲۲۹/ ۹۰۰.

(۳) الوسائل ۴: ۴۲۳/ أبواب لباس المصلی ب ۳۵ ح ۲، ۳، ۵.

(۴) الوسائل ۴: ۴۲۳/ أبواب لباس المصلی ب ۳۵ ح ۲، ۳، ۵.

(۵) الوسائل ۴: ۴۲۳/ أبواب لباس المصلی ب ۳۵ ح ۲، ۳، ۵.

(۶) الوسائل ۴: ۴۲۴/ أبواب لباس المصلّی ب ۳۵ ح ۶.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۴۲۸

الحادی عشر: الخاتم الذی عليه صوره (۱). الثانی عشر: استصحاب الحديد البارز (۲).

و مقتضـى الجمع العرفی بينها هو الحمل على الكراهه، بعـد وضوح عـدم إمكان حمل نصوص الجواز الكثيره على راكب الـدابّه الذی هو فرد نادر، بل إنّ مقتضى الروايه الأخيره أفضليه ترك التلثّم و كراهته، من غير فرق بين الرجل و المرأه. و كيف ما كان، فالقول بالحرمه ضعيف غايته.

(۱) سيأتی البحث عنه فی الأمر الثامن عشر، أعنی الثوب ذا التماثيل.

(۲) على المشـهور، خلافاً لما عن الشيخ فی النهايه «۱» و ابن البراج «۲» و الكلينی «۳» و الصدوق «۴» و جماعه آخرين من القول بالحرمه استناداً إلى روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيل النميری عن أبی

عبـد اللّه (عليه السـلام): «فى الحديـد، إنّه حليه أهل النار إلى أن قال: و جعل اللّه الحديد فى الدنيا زينه الجنّ و الشـياطين، فحرّم على الرجل المسـلم أن يلبسه فى الصـلاه، إلّا أن يكون قبال عدوّ فلا بأس به. قال قلت: فالرجل يكون فى السـفر معه السـكّين فى خفّه لا يستغنى عنها (عنه) أو فى سراويله مشدوداً و مفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون فى وسط المنطقه من حديد، قال: لا بأس بالسـكّين و المنطقه للمسافر فى وقت ضـروره، و كذلك المفتاح إذا خاف الضـيعه و النسـيان، و لا بأس بالسـيف و كلّ آله السلاح فى الحرب، و فى غير ذلك لا تجوز الصلاه فى شى ء من الحديد، فإنّه نجس ممسوخ» «۵».

---

(۱) النهايه: ۹۸.

(۲) لاحظ المهذب ۱: ۷۵.

(۳) الكافى ۳: ۴۰۴ [حيث نقل روايتين تدلّان بظاهرهما على الحرمه و لم يناقش دلالتهما].

(۴) المقنع: ۸۳.

(۵) الوسائل ۴: ۴۱۹/ أبواب لباس المصلّى ب ۳۲ ح ۶، التهذيب ۲: ۲۲۷/ ۸۹۴.

....

و فيه: أنّهـا ضـعيفه السـند بالإرسـال فلا يعوّل عليها. على أنّها مطلقه فتشـمل البارز و المسـتور، و لا سـيما بمقتضـى عموم التعليل بكونه حليه أهـل النـار، بـل هى كالصـريحه فى الشـمول للثانى بموجب التمثيل بالسـكين و المفتاح المسـتورين غالباً بالوضع فى الجيب، و مع ذلك قد منع عنهما فى غير مورد الضروره.

فالتخصـيص بالبارز كما فى كلمات القوم منافٍ للإطلاق المزبور، و ليس له وجه ظاهر عدا مرسـله الكلينى قال: «و روى إذا كان المفتاح فى غلاف فلا بأس» «۱». و ما فى التهذيب من قوله: و قد قدّمنا روايه عمار الساباطى أنّ الحديد متى كان فى غلاف فإنّه لا بأس بالصلاه

فيه «۲».

لكن الأُولى ضعيفه السند بالإرسال، و الثانى سهو من قلمه الشريف ظاهراً، حيث لم يتقدّم منه ذلك.

و بالجمله: فالروايه لضعفها لا تصلح لإثبات الحرمه، نعم لا بأس فى الاستناد إليها للقول بالكراهه بناءً على قاعده التسامح، لكن مقتضاها الكراهه مطلقاً، من غير اختصاص بالبارز حسبما عرفت.

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) فى حديث المناهى قال: «نهى رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) عن التختّم بخاتم صفر أو حديد» «۳» و ما رواه أيضاً مرسلًا عن رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) قال: «لا يصلّى الرجل و فى يده خاتم حديد» «۴».

لكن الأُولى ضعيفه السند، لجهاله شعيب، و إهمال ابن زيد. على أنّ فيها الصفر، و لا قائل بكراهه لبسه. و كذا الثانيه بالإرسال.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۸/ أبواب لباس المصلّى ب ۳۲ ح ۳، الكافى ۳: ۴۰۴/ ۳۵.

(۲) التهذيب ۲: ۲۲۷/ ذيل ح ۸۹۴.

(۳) الوسائل ۴: ۴۱۹/ أبواب لباس المصلى ب ۳۲ ح ۷، الفقيه ۴: ۵/ ۱.

(۴) الوسائل ۴: ۴۲۰/ أبواب لباس المصلى ب ۳۲ ح ۸، الفقيه ۱: ۱۶۳/ ۷۷۱.

....

و منها: معتبره السكونى عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال «قال رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله): لا يصلّى الرجل و فى يده خاتم حديد» «۱».

و موثّقه عمار بن موسى عن أبى عبد اللّه (عليه السلام): «فى الرجل يصلّى و عليه خاتم حديد، قال: لا، و لا يتختّم به الرجل، فإنّه من لباس أهل النار» الحديث «۲».

و هاتان المعتبرتان لا بأس بالاستدلال بهما على عدم جواز لبس الحديد

فى الصلاه، بل الثانيه تدلّ على عدم جواز اللبس فى نفسه أيضاً.

لكن العمل بإطلاقهما غير ممكن، لأنّ مقتضاه عدم الفرق بين البارز و غيره بل التعليل كالصريح فى التعميم. مع أنّه لا قائل بالكراهه فى غير البارز فضلًا عن الحرمه، فينبغى إذن حملهما على الكراهه. على أنّهما معارضتان بما دلّ على جواز الصلاه فى السيف كصحيحه عبد اللّه بن سنان: «... و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليتقلّد السيف و يصلّى قائماً» (۳).

و الجمع بينهما بحمل هذه على المستور و تلك على البارز، فيه أنّه تبرّعى، لا شاهد له بعد ما عرفت من ضعف الشاهد من مرسله الكلينى و غيرها.

على أنّ التعليل فى الموثّقه كالصريح فى عدم الفرق كما سبق. مع أنّ السيف بارز غالباً. و على تقدير جعله فى الغلاف فموضع اليد منه و هو أيضاً من الحديد بارز ظاهر.

و المتحصّل ممّا تقدّم: أنّ ملاحظه النصوص تقضى بأنّ لبس الحديد فى نفسه فضلًا عن حال الصلاه مرجوح، من غير فرق بين البارز و غيره، و ترتفع الكراهه فى السيف فيما إذا تقلّده بدلًا عن الثوب، حيث إنّ لبسه زائداً على الإزار مستحب، فاذا لم يكن له ثوب و جعل السيف بدله ارتفعت به الكراهه

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۱۷/ أبواب لباس المصلى ب ۳۲ ح ۱.

(۲) الوسائل ۴: ۴۱۸/ أبواب لباس المصلى ب ۳۲ ح ۵.

(۳) الوسائل ۴: ۴۵۲/ أبواب لباس المصلى ب ۵۳ ح ۳.

الثالث عشر: لبس النساء الخلخال الذى له صوت. الرابع عشر: القباء المشدود بالزرور الكثيره أو بالحزام (۱).

كما دلّت عليه الصحيحه المتقدّمه.

(۱) كما أشار إليه المحقّق فى الشرائع حيث قال: «و تكره

الصلاه فی قباء مشدود إلّا حال الحرب» «۱» و قد نسب ذلک إلی المشهور، بل نسب حرمته إلی الشیخ المفید «۲» و ابن حمزه فی الوسیله «۳». و عن الخلاف دعوی الإجماع علی کراهه أن یصلّی مشدود الوسط «۴».

و کیف ما کان، فلا دلیل علی کراهه الصلاه فی قباء مشدود، فضلًا عن الحرمه. و الإجماع المزبور لا یصلح سنداً له، إذ مورده مطلق شدّ الوسط من غیر تقیید بالقباء، مع أنّه منقول لا یعبأ به، إلّا إذا قلنا بشمول قاعده التسامح للإجماع و بشمولها للمکروهات أیضاً، و حینئذ فتثبت الکراهه فی مطلق الشد و لکنّه فرض فی فرض.

و أمّا الشد بالحزام فقد استدلّ له فی الذکری «۵» بالنبوی «لا یصلّی أحدکم و هو محزّم» فیدّعی کراهته من باب التسامح. و لکنّه معارض بمثله من خبرین عامیین مرویین فی محکی النهایه الأثیریه «۶» مصرّحین بالنهی عن الصلاه بغیر حزام.

و القاعده علی تقدیر ثبوتها و شمولها للمکروهات غیر جاریه فی خصوص المقام، لعدم بلوغ الثواب بعد المعارضه المزبوره. إلّا أن یدعی أنّ مقتضاها

---

(۱) الشرائع ۱: ۸۴.

(۲) المقنعه: ۱۵۲.

(۳) الوسیله: ۸۸.

(۴) الخلاف ۱: ۵۰۹.

(۵) الذکری ۳: ۶۵.

(۶) النهایه ۱: ۳۷۹.

الخامس عشر: الصلاه محلول الأزرار (۱).

استحباب کلّ من التحزیم و عدمه، لثبوت کلّ منهما بخبر ضعیف، و لکنّه کما تری، لاستبعاد شمولها للمتناقضین أشدّ البعد، بل الظاهر من بلوغ الثواب علی عمل اختصاصه بالفعل فقط، و عدم شموله للترک. و العمده أنّ القاعده غیر ثابته من أصلها.

و المتحصّل: أنّه لا دلیل علی کراهه شدّ الوسط، و لا شدّ القباء بالزرور أو بالحزام فضلًا عن حرمته.

(١) على المشهور، و يستدلّ له بمعتبره غياث

بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: «لا يصلّى الرجل محلول الأزرار إذا لم يكن عليه إزار» «١».

و لكن الظاهر أنّ العلّه فى النهى بقرينه فرض عدم الإزار بدوّ العوره و عليه فالحكم إلزامى أخذاً بظاهر النهى، و لا موجب للحمل على الكراهه بعد كونها منصرفه إلى هذه الصوره.

و على تقدير الإطلاق و عدم الانصراف فهى معارضه بروايات عديده دلّت على جواز الصلاه محلول الأزرار كمعتبره زياد بن سوقه عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «لا بأس أن يصلّى أحدكم فى الثوب الواحد و أزراره محلّله، إنّ دين محمد حنيف» «٢».

و مقتضى الجمع هو الحمل على الكراهه. و تؤيّدها روايتان ضعيفتان تحملان عليها بقاعده التسامح:

إحداهما روايه إبراهيم الأحمرى قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن رجل يصلّى و أزراره محلّله، قال: لا ينبغى ذلك» «٣».

و الأُخرى روايه زياد بن منذر عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث: «إنّ

---

(١) الوسائل ۴: ٣٩۴/ أبواب لباس المصلى ب ٢٣ ح ٣، ۵.

(٢) الوسائل ۴: ٣٩٣/ أبواب لباس المصلى ب ٢٣ ح ١.

(٣) الوسائل ۴: ٣٩۴/ أبواب لباس المصلى ب ٢٣ ح ٣، ۵.

موسوعه الإمام الخوئى، ج ١٢، ص: ۴٣٣

السادس عشر: لباس الشهره إذا لم يصل إلى حدّ الحرمه أو قلنا بعدم حرمته. السابع عشر: ثوب من لا يتوقى من النجاسه، خصوصاً شارب الخمر، و كذا المتّهم بالغصب.

الثامن عشر: ثوب ذو تماثيل (١). التاسع عشر: الثوب الممتزج بالإبريسم. العشرون: ألبسه الكفّار و أعداء الدين. الحادى و العشرون: الثوب الوسخ. الثانى و العشرون: السنجاب. الثالث و العشرون: ما يستر ظهر القدم من غير أن يغطّى الساق. الرابع و العشرون: الثوب الذى يوجب التكبر. الخامس و العشرون:

لبس الشائب ما يلبسه الشبان. السادس و العشرون: الجلد المأخوذ ممّن يستحل الميته بالدباغ. السابع و العشرون: الصلاه فى النعل من جلد الحمار. الثامن و العشـرون: الثوب الضيق اللاصق بالجلد. التاسع و العشرون: الصلاه مع الخضاب قبل أن يغسل. الثلاثون: استصحاب الدرهم الذى عليه صوره. الواحد و الثلاثون: إدخال اليد تحت الثوب إذا لاصقت البدن. الثانى و الثلاثون: الصلاه مع نجاسه ما لا تتم فيه الصـلاه كالخاتم و التكّه و القلنسوه و نحوها. الثالث و الثلاثون: الصـلاه فى ثوب لاصق وبر الأرانب أو جلده مع احتمال لصوق الوبر به.

حلّ الأزرار فى الصلاه من عمل قوم لوط» «۱».

(۱) أو خاتم عليه صوره كما تقدّم فى عباره المتن «۲» على المشهور من كراهه ذلك، و نسب ذلك إلى الشيخ فى النهايه «۳» و المبسوط «۴» عدم جواز الصلاه فيهما. كما نسب ذلك إلى ابن البراج أيضاً «۵» و لكن فى خصوص الخاتم،

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۹۴/ أبواب لباس المصلى ب ۲۳ ح ۶.

(۲) فى ص ۴۲۸.

(۳) النهايه: ۹۹.

(۴) المبسوط ۱: ۸۴.

(۵) المهذب ۱: ۷۵.

....

و لم يـذكر الثوب مع أنّه لا بدّ من ذكره، إذ النصوص بين ما ذكرا فيها معاً و بين ما اقتصـر فيه على خصوص الثوب، و هى كثيره جدّاً. و معه كيف يمكن التخصيص بالخاتم فتدبّر.

و كيف ما كان، فالنصوص الوارده فى المقام على طوائف ثلاث:

أولاها: ما تضمّن النهى عن الصلاه فى ثوب فيه تمثال، و هى كثيره نقتصر على المعتبره منها و هى أربعه:

الأولى: صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصلاه فى الثوب الديباج، فقال: ما لم يكن فيه التماثيل فلا

بأس» «۱» فإنّها تدلّ بالمفهوم على ثبوت البأس مع وجود التماثيل.

الثانيه: صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «لا بأس أن تكون التماثيل فى الثوب إذا غيّرت الصوره منه» «۲». فانّ مقتضى مفهوم الشرط ثبوت البأس مع عدم التغيير.

الثالثه: صحيحه على بن جعفر عن أبيه قال: «سألته عن الرجل يصلح أن يصلّى إلى أن قال: و سألته عن الثوب يكون فيه التماثيل أو فى علمه أ يصلّى فيه؟ قال: لا يصلّى فيه» «۳».

الرابعه: موثّقه سماعه بن مهران قال: «سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن لباس الحرير و الديباج، فقال: أمّا فى الحرب فلا بأس به، و إن كان فيه تماثيل» «۴» فانّ مفهومها ثبوت البأس فى لبس الحرير، و كذا فى لبس ما فيه التماثيل فى غير حاله الحرب، فترتفع المانعيه فى هذه الحاله من كلتا الناحيتين.

ثانيتها: ما تضمّن النهى عنها فى الثوب و الخاتم كموثّقه عمّار بن موسى عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) فى حديث: «عن الثوب يكون فى علمه مثال

---

(۱) الوسائل ۴: ۳۷۰/ أبواب لباس المصلى ب ۱۱ ح ۱۰.

(۲) الوسائل ۴: ۴۴۰/ أبواب لباس المصلى ب ۴۵ ح ۱۳، ۱۶.

(۳) الوسائل ۴: ۴۴۰/ أبواب لباس المصلى ب ۴۵ ح ۱۳، ۱۶.

(۴) الوسائل ۴: ۳۷۲/ أبواب لباس المصلى ب ۱۲ ح ۳.

....

طير أو غيره (ذلك) أ يصلّى فيه؟ قال: لا. و عن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك، قال: لا تجوز الصلاه فيه» «۱».

فلو كنّا نحن و هذه الأخبار لم يكن بدّ من القول بعدم جواز الصلاه فى الثوب أو الخاتم المشتملين على الصوره، لقوّتها سنداً و

دلاله، و لا سيما الأخيره المشتمله على التعبير ب «لا يجوز» الذى هو كالصريح فى الحرمه. إلّا أنّ هناك طائفه ثالثه عبّر فيها بلفظ الكراهه، و هى روايتان:

إحداهما: صحيحه عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (عليه السلام): «أنّه كره أن يصلّى و عليه ثوب فيه تماثيل» «٢».

و الأُخرى: صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام): «أنّه سأله عن الصلاه فى الثوب المعلَّم، فكره ما فيه من التماثيل» «٣».

فقد يقال بظهورها فى الكراهه المصطلحه، و أنّها تكون قرينه على حمل النصوص المتقدّمه عليها. لكن الظاهر أنّ الكراهه فى لسان الأخبار تستعمل على ما هى عليه من المعنى اللغوى، أعنى ما يقابل المحبوبيه، فيراد بها تاره خصوص المبغوضيه المساوقه للحرمه، و أُخرى مطلق المرجوحيه الأعم منها و من الكراهه المصطلحه.

و ما عن المحقّق الهمدانى من استظهار الثانى بقرينه فهم الفقهاء و استظهارهم ذلك من هذه النصوص «۴».

يدفعه أوّلًا: أنّه لا حجّيه لفهمهم و آرائهم لغير مقلّديهم لينجبر به قصور الدلاله، فإنّ الجبر لو تمّ فإنّما هو جبر ضعف السند بالعمل، لا ضعف الدلاله بالفهم.

---

(١) الوسائل ۴: ۴۴٠/ أبواب لباس المصلى ب ۴۵ ح ١۵.

(٢) الوسائل ۴: ۴٣٧/ أبواب لباس المصلى ب ۴۵ ح ٢، ۴.

(٣) الوسائل ۴: ۴٣٧/ أبواب لباس المصلى ب ۴۵ ح ٢، ۴.

(۴) مصباح الفقيه (الصلاه): ١۶٨ السطر ٣١.

....

و ثانياً: أنّه لم يعلم استناد فتواهم بالكراهه إلى هاتين الصحيحتين ليتم الجبر، و لعلّهم استندوا إلى أمر آخر.

إذن فالقول بالحرمه لا يخلو عن قوّه، إذ ليس لدينا ما يمنع عن الأخذ بظواهر هذه الأخبار عدا ما قد يقال من الاستناد إلى ما

رواه فی قرب الإسناد عن علی بن جعفر عن أخیه (علیه السلام) قال: «و سألته عن الخاتم یکون فیه نقش تماثیل سبع أو طیر یصلّی فیه؟ قال: لا بأس» «۱» فإنّ موردها و إن کان هو الخاتم إلا أنّه یتعدّی إلی الثوب بعدم القول بالفصل.

و یندفع مضافاً إلی ضعف سندها بعبد اللّه بن الحسن، أنّها بنفسها قد نطقت بالفصل، حیث تضمّنت جمله من الأسئله، و فی بعض ما تقدّم سئل عن الثوب الذی فیه التماثیل، فأجاب بأنّه لا یصلّی فیه. و قد أشار إلیه فی الوسائل فی نفس الباب الحدیث ۱۷ «۲». و العمده ما عرفت من ضعف السند، فلا یعوّل علیها فی شی ء من الحکمین.

و المتحصّل: أنّ الأوفق بالصناعه ما اختاره الشیخ فی المبسوط و النهایه من الحکم بالعدم فی الثوب و الخاتم، إذ لیس لدینا ما یتوهّم معارضته لتلک النصوص القویّه سنداً و دلاله ما عدا الشهره الفتوائیه بالکراهه، غیر الناهضه لمقاومتها کما لا یخفی. و لم تکن المسأله ممّا یکثر الابتلاء بها لیصحّ التمسک بما تمسکنا به فی کثیر من المقامات مما أسمیناه بالدلیل الخامس فلاحظ.

بقی شی ء و هو التعرّض لتفسیر التمثال الوارد فی هذه الأخبار، و الظاهر أنّه اسم للصوره الحیوانیه خاصه، کما حکی عن بعض أهل اللغه. و علیه فالمنهی عنه تمثال مخلوق ذی روح.

بل یکفینا مجرّد الشک، و إن احتملنا الوضع للأعم بحیث یشمل النبات و الجماد کالشجر و الجبل، للزوم الاقتصار فیما یشک فی سعه المفهوم و ضیقه علی

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۲/ أبواب لباس المصلی ب ۴۵ ح ۲۳، قرب الإسناد: ۲۱۱/ ۸۲۷.

(۲) الوسائل ۴: ۴۴۱/ أبواب لباس المصلی ب ۴۵ ح ۱۷، قرب الإسناد: ۱۸۶/ ۶۹۴.

الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۴۳۷

[فصل فيما يستحب من اللباس]

فصل فیما یستحب من اللباس و هی أیضاً أُمور: أحدها: العمامه مع التحنّک. الثانی: الرداء خصوصاً للإمام، بل یکره له ترکه. الثالث: تعدّد الثیاب، بل یکره فی الثوب الواحد للمرأه کما مر. الرابع: لبس السراویل. الخامس: أن یکون اللباس من القطن أو الکتّان. السادس: أن یکون أبیض. السابع: لبس الخاتم من العقیق. الثامن: لبس النعل العربیه. التاسع: ستر القدمین للمرأه. العاشر: ستر الرأس فی الأمه و الصبیّه، و أما غیرهما من الإناث فیجب کما مرّ. الحادی عشر: لبس أنظف ثیابه. الثانی عشر: استعمال الطیب، ففی الخبر ما مضمونه: الصلاه مع الطیب تعادل سبعین صلاه. الثالث عشر: ستر ما بین السرّه و الرکبه. الرابع عشر: لبس المرأه قلادتها.

المقدار المتیقّن، و الرجوع فیما عداه إلی أصاله البراءه.

بل لو تنازلنا و بنینا علی الوضع للأعم لم یکن بدّ من قصر الحکم حرمه أو کراهه علی خصوص ذی الروح، و ذلک لروایتین.

إحداهما: صحیحه البزنطی عن أبی الحسن الرضا (علیه السلام) فی حدیث: «أنّه أراه خاتم أبی الحسن (علیه السلام) و فیه ورده و هلال فی أعلاه» «۱» فانّ

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۳/ أبواب لباس المصلی ب ۴۶ ح ۱.

موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۲، ص: ۴۳۸

....

من الواضح أنّ الإمام (علیه السلام) لا یرتکب المکروه فضلًا عن الحرام.

الثانیه: صحیحه محمد بن مسلم المتقدّمه: «لا بأس أن تکون التماثیل فی الثوب إذا غیّرت الصوره منه» «۱».

فانّ المراد من تغییر الصوره لیس هو إزالتها بتمامها، کیف و لا- موضوع للتمثال بعد الزوال، فلا معنی لقوله (علیه السلام): «لا بأس أن تکون التماثیل ..» إلخ فإنّه سالبه بانتفاء الموضوع، بل المراد تغییر صورته الحیوانیه بأن یمحو وجهها أو

رأسها، بحيث لا يصدق عليه أنّه صوره إنسان أو حيوان، بل مقدار منه مع المحافظه على صدق التمثال عليه.

و قد تلخّص من جميع ما تقدّم أنّ المستفاد من الأدلّه عدم جواز الصلاه فى ثوب أو خاتم فيه تمثال حيوانى كامل، و أمّا غير الحيوانى أو مع التغيير فلا ضير فيه.

و الحمد للّه ربّ العالمين أوّلًا و آخراً، و صلّى اللّه على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

هذا ما أردنا إيراده فى هذا الجزء، و يتلوه الجزء الثانى مبتدءاً ب «فصل فى مكان المصلّى» إن شاء اللّه تعالى.

---

(۱) الوسائل ۴: ۴۴۰/ أبواب لباس المصلى ب ۴۵ ح ۱۳.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعه الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلى التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة على النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلى أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب على تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السياسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
۴.CHM
۵.PDF
۶.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقیق أهدافنا وعرض المعلومات علینا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البرید الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البیع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمین ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.